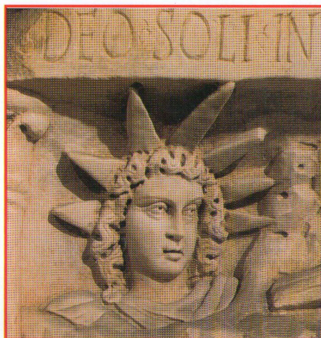
FRANZ
ALTHEIM

EDIZIONI
MEDITERRANEE

DEUS INVICTUS

LE RELIGIONI E LA FINE DEL MONDO ANTICO



FRANZ ALTHEIM

DEUS INVICTUS

LE RELIGIONI
E LA FINE DEL MONDO ANTICO

Traduzione di Ezio Albrile

Introduzione di Giovanni Casadio
Postfazione di Luciano Albanese



EDIZIONI MEDITERRANEE

In copertina:
Particolare di un rilievo marmoreo del II-III secolo d.C. rappresentante il Sole con clamide e raggi entro un nimbo. È uno degli elementi di una tauroctonia che vede al centro Mithra che uccide il toro tra i dadofori e che guarda verso il Sole; tra lui e il Sole sta il corvo messaggero, mentre alla sua destra si trova la Luna (Roma, Mus. Cap. 1205).

ISBN 978 - 88 - 272 - 1887 - 7

INDICE

FRANZ ALTHEIM: DALLA STORIA DI ROMA ALLA STORIA UNIVERSALE

di Giovanni Casadio

1. Una vita tumultuosa

La conoscenza della vita di Franz Altheim è, come in pochi altri casi nella storia della storiografia accademica, indispensabile per comprendere la straordinaria complessità della sua opera. Egli nacque in un villaggio (Eschersheim) nei pressi di Francoforte sul Meno (la città di Goethe e della fiera mondiale!), centro della vita economica ma anche culturale della Germania dell'epoca di Weimar, il 6 ottobre del 1898. Lo stesso anno dunque in cui vide la luce il pensatore italiano Julius Evola (1898-1974), una personalità molto diversa dalla sua (se non altro perché era l'antitesi perfetta dell'*homo academicus*, specie invece della quale il Nostro fu uno spiccato rappresentante), ma in fondo emergente da una matrice culturale analoga. I due erano prima o dopo destinati a incontrarsi, avendo percorso in varie fasi della loro vita itinerari spirituali e geografici coincidenti. Suo quasi coetaneo fu anche un altro maestro dell'ermeneutica del mito in chiave trascendente, l'ungherese Károly Kerényi (1897-1973), col quale intrattenne un lungo, prima fervente, poi burrascoso e infine gelido rapporto dal 1932 fino alla morte di quest'ultimo. Dal padre Wilhelm, pittore di acqueforti in stile agreste di notevole successo, avrebbe ereditato (oltre al disprezzo per le convenzioni borghesi) il dono della parola evocatrice, la curiosità per i mondi inesplorati, il gusto per la sintesi intessuta a volte di dettagli sorprendentemente minuziosi, dalla madre invece, una austera puritana, l'ascesi del lavoro e l'ostinazione nel portare a termine imprese apparentemente impossibili (1).

(1) M. de Ferdinandy, *Franz Altheim*, in *Eco. Revista de la cultura de Occi-*

L'adolescenza di quest'uomo destinato a vincere tutte le sue battaglie, trionfando sulle donne, le dittature e – quel che è forse più difficile – le chiusure ottuse dell'accademia germanica, fu segnata da un'esperienza atroce. Nel giorno di Natale 1914, quando Franz aveva solo 16 anni, il padre si sparò a seguito dell'abbandono da parte della moglie esasperata dal comportamento eccessivamente *bohémien* del marito: da allora egli si sentì estraneo alla liturgia natalizia (2) e cominciò forse a maturare il suo trasporto nei confronti del dio originariamente titolare di quella festività, il *Sol Invictus*. Il figlio sarebbe stato per tutta la vita un "artista" come il padre, sia come uomo d'azione sia come scrittore, ma, come la madre, aduso a perseguire i propri scopi e a ottemperare alle proprie inclinazioni senza indulgere a scrupoli o sentimentalismi. Arruolato a 19 anni, fu inviato in Turchia, alleata della Germania nella Grande Guerra, ed ebbe in quell'occasione il primo folgorante incontro con l'Asia. Subito dopo la fine della guerra frequentò all'Università di Francoforte i corsi di Filologia classica, Archeologia e Glottologia, con soggiorni estivi di studio in Italia sovvenzionati dal governo tedesco, come è nella prassi degli studiosi di antichità di quel paese. La sua tesi di dottorato su "La composizione della *Politica* di Aristotele" fu diretta da un filologo di altissimo rango, specialista nella dossografia filosofica, Hans Friedrich von Arnim (1859-1931). E, di nuovo, parve che dovesse accanirsi contro di lui la mala sorte (che poi, come in tutte le contingenze fondamentali della sua vita, avrebbe ceduto il campo a una sorprendente fortuna, con esiti alla fine trionfali). Emigrato il suo *Doktorvater* von Arnim a Vienna, gli subentra come titolare di greco un altro filologo di alta levatura e anche di spiccata individualità, Karl Reinhardt (1886-1958). Come spesso succede, costui non ha molta simpatia per gli allievi del suo predecessore e lo maltratta senza ritegno (3). Ciò nonostante il Nostro riesce a conseguire il titolo dottorale e a pubblicare la dissertazione nel 1924. Gli studi di filologia greca, in quegli anni sotto il dominio incontrastato di Ulrich von Wilamowitz (1848-1931) che da Berlino controllava con mano ferma la situazione impedendo ogni trasgressione ai suoi allievi come a quelli della più vivace scuola del patriarca Hermann Usener (1834-1905), non erano comunque iscritti nei suoi cromosomi. E neanche la storia antica, almeno come era professata dall'ordinario francofortese Mathias Gelzer (1886-1974), il biografo di Cesare e Cicerone, poteva sedurlo in maniera particolare. Per l'*Habilitationsschrift*, passaggio obbligato ieri come oggi per ogni aspirante professore nella severa Germania, egli trovò il mentore ideale nel più irrequieto degli allievi di Usener (e del latinista Franz Bücheler [1837-1908]), Walter Friedrich Otto (1874-1958). Questi, che alla fine degli anni Venti stava maturando la svolta che l'avrebbe portato dai rigorosi studi di onomastica e religione romana a una personale ermeneutica della filosofia, della religione e della civiltà greca, improntata dalla nozione assai poco storica di *Gestalt* ovvero "forma", manteneva ancora il dominio filologico delle questioni legate ai fondamenti della religione romana (4). Fu proprio sul tema cruciale dell'influsso greco sui primi sviluppi della religione italico-romana che Altheim, divenuto nel frattempo quasi un amico di famiglia costantemente presente nella casa di Otto, ottenne la sua abilitazione nel 1929 (5).

Negli stessi anni egli ebbe a Francoforte gli incontri decisivi che improntarono la sua visione della storia umana durante tutta la sua carriera scientifica. Nel 1925, grazie anche agli sforzi di Otto (6), l'etno-

dente, n. 137, 1971, pp. 469-504, spec. 474-475; G. Sanders, *Franz Altheim (1898-1976)*, in *Gnomon*, n. 50, 1978, pp. 789-791, spec. 789; G. Mühlpfordt, *In memoriam Franz Altheim (1898-1976) als Lehrer und als Mensch. Erinnerungen an den Althistoriker von einem Neuzeithistoriker*, in *Klio*, n. 60, 1978, pp. 635-639, spec. 636.

(2) H. Pringle, *The Master Plan. Himmler's Scholars and the Holocaust*, New York 2006, trad. ital. *Il piano occulto. La setta segreta delle SS e la ricerca della razza ariana*, Lindau, Torino 2007, p. 165.

(3) Si racconta che il collerico Reinhardt gettasse a terra la dissertazione dopo averla letta e camminasse sui fogli dispersi, rifiutandosi di concedere l'*imprimatur*.

(4) In attesa dell'esauriente monografia promessa da Alessandro Stavru, si può dello stesso vedere la sintesi "Otto, Walter Friedrich", in *Encyclopedia of Religion*, Detroit ecc. 2005, pp. 6932-35, e, con particolare riferimento al periodo francofortese, la *Postfazione* (con G. Moretti) a W. Otto, *Gli dei della Grecia*, Adelphi, Milano 2004, pp. 307-337, spec. 309-316 (sui fattori che contribuirono alla genesi di quel libro epocale, apparso nel 1929).

(5) I rapporti con Otto si vennero progressivamente allentando fino alla cessazione quasi totale di ogni intimità spirituale nel dopoguerra, come precisa lo stesso Altheim in una lettera a Kerényi datata 31 agosto 1950: "[...] Io e Otto siamo le persone più diverse che esistano" ("[...] *Otto und ich sind die verschiedensten Menschen, die es gibt*": V. Losemann, *Die Krise der "Alten Welt" und der Gegenwart. Franz Altheim und Karl Kerényi im Dialog*, in *Imperium Romanum. Studien zu Geschichte und Rezeption: Festschrift für Karl Christ zum 65. Geburtstag*, a cura di P. Kneissl-V. Losemann, Stuttgart 1998, pp. 492-518, spec. 513).

(6) A. Stavru, *Postfazione*, p. 314.

logo africanista e filosofo della cultura Leo Frobenius (1873-1938) riesce a trasferire l'Institut für Kulturmorphologie da lui fondato a Monaco nel 1922 nell'università dell'effervescente metropoli renana. Nello stesso periodo si stabilisce a Francoforte anche il filosofo della storia Oswald Spengler (1880-1936), la cui celeberrima e controversa opera su *Il tramonto dell'Occidente* (1918-1922) non era certo priva di connessioni con la visione presentata dall'etnologo nella non meno discussa opera su *Der Urspung der afrikanischen Kulturen* (1898) (7).

Da Frobenius il Nostro mutuerà (oltre alla passione per le incisioni rupestri) la concezione organica della cultura modulata sulle complesse nozioni di *Paideuma* (patrimonio di conoscenza innato a una cultura) ed *Ergriffenheit* (esperienza di apprendimento attraverso una comunione intima che afferra emotivamente). Da Spengler Altheim deriverà la concezione naturalistica, quasi biologica della storia universale e il gusto particolare per le civiltà nella fase della decadenza, "quel principio di decadenza manifestantesi nella fase di *Zivilisation*, che accomuna la metropoli antica a quella moderna in una irreversibile sclerotizzazione" (8). Nel 1932, in una qualche soleggiata spiaggia italiana lo storico fece un incontro che si sarebbe dimostrato d'importanza decisiva per la sua vita, non solo spirituale, quello con lo storico-ermeneuta

(7) A dissipare certi equivoci, presenti soprattutto nella cultura italiana grazie a una famigerata "Prefazione" redatta dell'archeologo marxista Ranuccio Bianchi Bandinelli (1900-1975) nel 1950 in pieno clima zdanovista e pervicacemente riprodotta dall'editore Bollati Boringhieri fino al 1991, come se nel frattempo nulla fosse cambiato, va precisato che la visione culturale di Frobenius era marcatamente antirazzista, e tale restò anche nell'epoca in cui, dopo la presa del potere di Hitler nel 1933, era divenuto di prammatica il disprezzo e l'odio per i popoli non-nordici, perseguito con metodi "scientifici" negli ambienti dell'antropologia accademica; e neanche è facile ritrovare in lui tracce di antisemitismo, nonostante le acrobazie dialettiche di certa storiografia criminalizzante (E. Conte e C. Essner, *Völkerkunde et nazisme, ou l'ethnologie sous l'empire des raciologues*, in *L'Homme*, n. 129, 1994, pp. 147-173, spec. 162-163; corretto in parte da T. Hauschild, *Christians, Jews, and the Other in German Anthropology*, in *American Anthropologist*, n. 99, 1997, pp. 746-753, spec. 749).

(8) L. Arcella, *Introduzione*, in Franz Altheim, *Romanzo e decadenza*, Ed. Settimo Sigillo, Roma 1995, pp. 7-23, spec. 17. I rapporti tra i due personaggi sono documentati da due lettere di Altheim a Spengler (1935) pubblicate nell'epistolario di quest'ultimo: V. Losemann, *Die Krise*, pp. 494-495 (si auspica uno studio approfondito delle tracce di Spengler nella storiografia di Altheim).

delle religioni ungherese Károly Kerényi (9), che sarebbe stato il suo "dioscuro" negli anni della giovinezza (10). Fino allo scoppio della guerra mondiale i due furono inseparabili compagni di viaggio in Svezia, Grecia e Italia; Altheim fu anche invitato da Kerényi all'Università di Debrecen. I rapporti divennero talmente intimi che il tedesco funse da testimone alle nozze dell'ungherese con Magda Lukács nel 1936: una foto ritrae i tre insieme a Frobenius di fronte alle incisioni rupestri della Val Camonica. Li accomunava, oltre alla tensione romantica verso l'antico (evocata dallo scrittore ebreo ungherese Antal Szerb [1901-1945] nel celebre romanzo *Il viaggiatore e il chiaro di luna*, scritto appunto nel 1937), l'imperterrita fede nella propria superiorità e il disprezzo sarcastico verso il resto del mondo, che si manifestano con evidenza nelle lettere che i due "dioscuri" si scambiano. In quegli anni, che vedono la Germania in preda alla turbolenza politica fino alla salita al potere del *Nationalasozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (NSDAP) guidato da Adolf Hitler (1889-1945), il Privatdozent ("libero docente") Altheim diviene membro di aristocratici circoli culturali cui appartenevano già il grecista Reinhardt e il latinista Otto: la "Doorner Arbeitsgemeinschaft" fondata dal deposto imperatore Guglielmo II con lo scopo di promuovere la ricerca dell'istituto di Frobenius e il "George-Kreis" radunato attorno agli ideali mistico-elitari del poeta renano Stefan

(9) Al maggior esperto di Kerényi, Aldo Magris, si deve la sintesi "Kerényi, Károly", in *Encyclopedia of Religion*, Detroit ecc. 2005, pp. 5112-5116. Successivamente sono apparsi gli atti di un convegno tenutosi ad Ascona in occasione del centenario della nascita, con contributi dello stesso Magris e di altri specialisti: *Neuhumanismus und Anthropologie des griechischen Mythos: Karl Kerényi im europäischen Kontext des 20. Jahrhunderts*, a cura di R. Schlesier e R. Sanchiño Martínez, Rezzonico, Locarno 2006.

(10) Lo studio indispensabile sul rapporto tra i due è V. Losemann, *Die Krise*, cit., che si è avvalso della collaborazione e consulenza della vedova Magda Kerényi (1914-2004) e della figlia adottiva Ruth Altheim-Stiehl (1926-) nel pubblicare e commentare una serie di lettere che, come nella norma, rivelano sulle tendenze e il carattere dei due personaggi molto di più di quello che appaia dalle opere messe in stampa. La versione italiana (di Luciano Arcella), abbreviata e senza note, *I "Dioscuri": Franz Altheim e Karl Kerényi, tappe di un'amicizia*, in *Károly Kerényi: Incontro con il divino*, a cura di L. Arcella, Ed. Settimo Sigillo, Roma 1999, pp. 17-28, è spesso inattendibile a causa dei vistosi fraintendimenti del traduttore. Ulteriori notizie e importanti osservazioni in H.T. Hakl, *Der verborgene Geist von Eranos*, Bretten 2001, pp. 199-200, n. 9.

George (1868-1933) (11), ma non vede aprirsi possibilità di carriera nella sua università. Allora come oggi gli antichisti tradizionali diffidavano del rigore scientifico di un autore che voleva ricostruire la storia religiosa e politica di Roma antica movendo da premesse quasi-filosofiche e allargando enormemente gli orizzonti cronologici e geografici. Né, d'altra parte, il governo nazista, che attraverso l'apposito ministero controllava con mano ferrea l'assegnazione delle cattedre universitarie, era disposto ad appoggiare uno studioso che si manteneva politicamente non allineato ed era quindi inutile ai fini strategici del partito (12). Tuttavia nel 1936 fu data via libera alla sua nomina a professore di filologia classica (latino) nella sua Francoforte, ma solamente come "*Außerplanmäßiger Professor*", cioè senza titolarità di cattedra. La sua carriera non avrebbe però fatto molti progressi se nell'estate dello stesso anno egli non avesse fatto il terzo incontro più importante della sua vita.

La mano dal cielo che contribuì a velocizzare la carriera universitaria del Nostro (13) assunse le forme di una bionda statuaria, Erika Trautmann, nata Nehring (1897-1968). Nell'agosto del 1936 Frobenius aveva reclutato Altheim come direttore della missione del suo istituto diretta nel Norditalia per studiare le incisioni rupestri della Val Camonica, scoperte dagli Italiani agli inizi del secolo e risalenti all'età del bronzo, ma che si presentavano come molto promettenti sia per storici dell'Africa e di Roma dai larghi orizzonti come Frobenius e Altheim, sia per certi scienziati nazisti fanatici inseguitori di una chimerica razza

(11) V. Losemann, *Nationalsozialismus und Antike. Studien zur Entwicklung des Faches Alte Geschichte 1933-1945*, Hamburg 1977, pp. 124 e 235, n. 49 e 50.

(12) Sulla sostanziale apoliticità di Altheim e sulla politica universitaria del Reich cfr. H. Pringle, *Il piano*, p. 165-167, con ricca documentazione d'archivio. Il 27 febbraio 1935 il filosofo nazista Alfred Baeumler (1887-1968) scriveva al ministro dell'educazione a proposito di Altheim: "Egli appartiene a quegli intellettuali che cercano ancora di scrivere di storia antica come se i problemi di 'razza' non esistessero. Questo pallido estetismo non farà strada [...]".

(13) Che non era né un professore né un uomo qualunque. "Tutte le donne lo amavano. Era terribile", osservò quella che fu (forse) l'ultima e la più famosa delle sue amanti (H. Pringle, *Il piano*, p. 166). Peraltro Altheim non aveva apparentemente l'aspetto e il temperamento di un seduttore: basso, calvo, viso rotondo "e un obliquo senso dell'ironia e dell'umorismo" (H. Pringle, *ibid.*).

nordica. Nei graffiti della Val Camonica il Nostro sperava di trovare lo specchio della preistoria dell'Italia romana ed eventualmente la prova di una migrazione di popoli dal Nord nell'Età del bronzo (analoghe incisioni rupestri esistevano nella Svezia meridionale e nella stessa estate erano fatte oggetto di un accanito quanto dilettantesco studio da parte di una missione del *Deutsches Ahnenerbe* (14) guidata dal suo primo presidente, il filologo olandese Herman Wirth [1885-1981]). Erika, esperta fotografa e illustratrice che aveva già partecipato a un buon numero di spedizioni dell'Istituto di Morfologia culturale di Francoforte alla ricerca dell'arte rupestre, era associata alla missione come documentarista. Tra i due, entrambi con un matrimonio male assortito alle spalle (lui con una latinista e lei con un ingegnere), fu amore totale a prima vista, e al ritorno a Francoforte essi andarono a vivere insieme con gran scandalo dei rispettivi parenti: nel giro di quattro anni avrebbero procreato assieme tre volumi illustrati prevalentemente dedicati alle rune e alle, vere o supposte, migrazioni di popoli ariani. La nuova compagna e collaboratrice non era in realtà una ricercatrice qualsiasi; l'incontro con lei si rivelò per Altheim profittevole sotto ogni punto di vista. Da ragazza Erika, vivace rampolla di una nobile famiglia prussiana, era divenuta intima nientemeno che di Hermann Goering (1893-1946), il numero 2 del Terzo Reich, che non si era dimenticato di lei (si dice che era stato sul punto di divenire il suo fidanzato) e le dette volentieri una mano quando si trattò di dare una spinta al suo amante, che infatti nel semestre dell'inverno 1936-1937 fu chiamato alla gloriosa università sassone di Halle-Wittenberg come professore straordinario di filologia classica (latino). E non solo, grazie ai buoni uffici del feldmaresciallo, nel luglio del 1937 la coppia fu ammessa a un incontro privato col capo delle SS e naturalmente si presentò con la copia fresca di stampa dell'articolo sull'arte della Val Camonica, in cui tra l'altro si

(14) L'*Ahnenerbe*, "retaggio avito" o "eredità ancestrale", era un istituto di ricerca fondato da Heinrich Himmler (1900-1945), *Reichsführer SS*, nel luglio 1935, con lo scopo di identificare le origini remote della razza ariana, di cui il popolo germanico era l'attuale rappresentante, in un popolo nordico di conquistatori dai capelli biondi e dagli occhi azzurri. A tal fine egli progettò e finanziò una serie di missioni in paesi lontani come la Finlandia, l'Iraq, il Tibet, la Crimea, nonché di esperimenti medici criminali. L'obiettivo finale era riscrivere la storia del mondo e fornire in questo modo la giustificazione ideale al progetto di conquista del mondo attraverso l'eliminazione o riduzione in stato di schiavitù delle razze inferiori. La più completa e recente ricerca al riguardo è quella di H. Pringle, *Il piano occulto*.

"dimostrava" che le incisioni rupestri italiane erano di alcuni secoli più recenti di quelle del Bohuslän in Svezia studiate da Wirth, avallando così la teoria, cara a Himmler e agli altri cervelli dell'*Ahnenerbe*, di un'origine nordica della civiltà romano-italica (15). Himmler fu talmente entusiasta della scoperta che acconsentì a finanziare una spedizione per trovare ulteriori prove delle migrazioni di tribù nordiche nella penisola italica, questa volta sulle coste del Mar Adriatico. Dopo il ritorno dalla Dalmazia, nel novembre 1937 la coppia fu definitivamente reclutata nei quadri operativi dell'*Ahnenerbe* (16) e lo storico Altheim mise da parte ogni riserva verso un impegno politico. Il che naturalmente comportò una conversione (almeno di facciata) alle parole d'ordine dell'ultranazionalismo germanico e una certa compromissione con la propria deontologia professionale. Nella primavera del 1938 egli scriveva infatti a Baeumler che, come si è visto, non era molto convinto della sua fedeltà alla causa nazista e continuava a regolamentare le carriere universitarie dalla sua cattedra di pedagogia politica a Berlino: "Tutto il lavoro mostra che il tema 'La razza nordica e la sua migrazione in Italia e in Europa sud-orientale' è al centro della mia attività" (17). Il Nostro, infatti, aveva in mente un altro grandioso progetto per il quale non esitò a sbandierare slogan razzisti pur di ottenere l'appoggio del secondo e del terzo uomo del Reich (il *Führer* da parte sua era in tutt'altre faccende affaccendato e più di una volta aveva dichiarato il suo scetticismo, se non il disprezzo, per le romantiche e costose fantasticherie del capo delle SS).

Altheim non era soddisfatto del modo in cui i suoi colleghi scrivevano la storia dell'antichità (greca o romana), limitandosi a considerare i fattori interni all'impero romano e prendendo in considerazione solo raramente e con un certa sospettosa sufficienza gli influssi provenienti dall'esterno (si era ormai logorata la concezione della storia antica come intreccio di culture nella visione universalistica abbracciata da Eduard Meyer [1855-1930]). Sollecitato anche dalla sua precoce esperienza di storico delle religioni egli mirava a un allargamento degli orizzonti in prospettiva eurasiatica, in particolare egli voleva indagare le relazioni tra Roma e i popoli delle frontiere in Europa Orientale e nel Medio Oriente che più avevano contribuito al disfacimento e al conseguente rifiorimento del mondo mediterraneo classico. Ma la consuetudine con Frobenius e le grandi spedizioni da lui e dal suo Istituto promosse in ogni parte dell'Africa e dell'Asia lo portavano a pensare che questo ideale potesse venire realizzato solo attraverso la ricerca sul campo, al fine di ottenere quella che Erodoto aveva in altri tempi soprannominato "autopsia", ovverosia la visione diretta dei luoghi oggetto della ricerca. Come egli avrebbe scritto con toni ispirati al ritorno dal viaggio esperienziale, "solo chi conosce i deserti e la puszta, chi ha contemplato la vita dei nomadi e degli sciamani può collocare la cultura delle città del Mediterraneo nello spettro visuale appropriato" (18). Per realizzare un sogno di tale portata occorrevano ingenti mezzi finanziari, per procacciarsi i quali Altheim non esitò a presentare il suo progetto secondo i dettami dell'ideologia razziale e conflittuale gradita agli sponsor designati. Obiettivo della spedizione era, spiegò, esaminare il processo che aveva condotto l'impero romano al declino nel III secolo vedendolo non come il risultato di una lotta di classe – come nell'approccio degli storici marxisti o anche borghesi – ma come il frutto di un conflitto tra popoli e razze. Il risultato promesso ("dimostrare l'importanza della razza nel determinare il corso della storia") parve seducente sia a Göring, cui si era rivolta Erika, sia a Himmler, i quali si decisero a contribuire con 4000 marchi a testa (in totale una somma non disprezzabile, equivalente a circa 32.000 euro di oggi) (19). Come contraccambio, i due si impegnarono anche a fare gli agenti segreti per il *Sicherheitsdienst* (o SD, l'*intelligence service* delle SS) che faceva anch'esso capo a Himmler, capo supremo delle polizie del Reich. Lo studioso tedesco si prestava così a un compito che era del resto nella

(15) F. Altheim-E. Trautmann, *Nordische und italische Felsbildkunst*, in *Die Welt als Geschichte*, n. 3, 1937, pp. 83-118. Studi successivi hanno invece dimostrato che le incisioni lombarde sono assai più antiche (9000-8000 a.C.) di quelle scandinave (3000-2500 a.C.). Cfr. H. Pringle, *Il piano*, p. 188, n. 50.

(16) Ma sempre con lo statuto di collaboratori esterni. Solo nel gennaio 1945 (quando ormai la barca stava affondando) Altheim fu nominato "membro effettivo e capodivisione" dell'organizzazione (V. Losemann, *Nationalsozialismus und Antike*, p. 123 e 234, n. 42).

(17) V. Losemann, *Nationalsozialismus und Antike*, p. 125 (documenta le critiche degli specialisti, tra cui Friedrich Matz, p. 236, n. 67). H. Pringle, *Il piano*, p. 172, cita la lettera ma equivoca sul vero destinatario.

(18) *Die Soldatenkaiser*, Frankfurt am Main 1939, pp. 11-12. Cfr. V. Losemann, *Nationalsozialismus und Antike*, p. 127.

(19) H. Pringle, *Il piano*, p. 173-175. Sui segnali di convergenza da mandare alla politica razzista del regime cfr. R. Bichler, in *Antike und Altertumswissenschaft in der Zeit von Faschismus und Nationalsozialismus. Kolloquium Universität Zürich 14-17 Oktober 1998*, a cura di B. Näf, Mandelbachtal, Cambridge 2001, p. 373 n. 61.

prassi consueta degli antropologi e archeologi dell'impero britannico: come Thomas Edward Lawrence (1888-1935), noto come "Lawrence d'Arabia", da archeologo era diventato sobillatore e *leader* delle tribù arabe durante la prima guerra mondiale, così l'orientalista e storico delle religioni inglese Robert Charles Zaehner (1913-1974) allo scoppiare della seconda guerra mondiale si recò in Iran apparentemente per studiare i manoscritti persiani, in realtà come agente del *British Secret Intelligence Service* (noto come M 16) e continuò anche dopo la guerra a compiere in tale veste le operazioni tipiche dei servizi segreti (20). Il destino volle che durante il lungo appassionante viaggio condotto quasi sulle orme di Traiano o Alessandro Magno, Erika e Franz fossero testimoni di accadimenti storici epocali dei quali fornirono al ritorno un diligente rapporto al capo delle SS (21).

La prima tappa del viaggio verso Oriente fu Bucarest, dopo una visita alle rovine delle città dace nella campagna di Transilvania, nella provincia di Hunedoara. I due arrivarono nell'agosto 1938, quando la Romania era in preda ai tumulti seguiti al precipitare degli eventi politici. Nell'aprile dello stesso anno il re Carol II aveva assunto poteri dittatoriali e fatto arrestare "Il Capitano", Corneliu Zalea Codreanu (1899-1938), fondatore e capo carismatico della "Legione dell'arcangelo Michele", il movimento politico-religioso ultranazionalista noto anche come "Guardia di Ferro" (*Garda de Fier*) dal nome del suo corpo d'intervento paramilitare. Seguirono arresti in massa di militanti e simpatizzanti, tra cui quelli di due personaggi già allora molto famosi, il filosofo filonazista Nae Ionescu (1890-1940) e il narratore e storico delle religioni Mircea Eliade (1907-1986) (22). Nella visita al museo municipale i due fanno conoscenza col direttore, Grigore Florescu, il quale, come i due annotano diligentemente nel rapporto (23), "ci parla della

(20) Cfr. G. Casadio, *R.C. Zaehner, ovvero la contraddizione*, in R. Zaehner, *L'induismo*, L. Giordano, Cosenza 2007, pp. 275- 288, spec. 275-76.

(21) H. Pringle, *Il piano*, pp. 184-185. Solo i successivi sviluppi della guerra in Oriente impedirono il compimento dei piani di ritorno in Iraq approvati dai servizi segreti militari.

(22) Sia notato *per incidens* che Eliade in seguito apprezzerà il lavoro di Altheim, invitandolo a pubblicare su *History of Religions* (n. 3, 1, 1963, pp. 1-20) la traduzione inglese di uno dei suoi articoli di storia delle religioni più notevoli, e anche controversi, *Mazdak und Porphyrios* (già apparso nel 1953 con la firma congiunta di Altheim e R. Stiehl).

(23) F. Altheim e E. Trautmann, *(Vertraulicher) Bericht über eine im Sommer und Herbst 1938 unternommene Forschungsreise in Schweden, Rumänien, Syrien und Irak*. Conservato negli archivi dell'*Ahnenerbe* colla data indicativa del 5 dicembre 1938 (H. Pringle, *Il piano*, p. 480, n. 38).

battaglia della Guardia di Ferro contro il ruolo dell'ebrea Madame Lupescu. Lei non solo possiede il 'cuore' del re (molte sono venute dopo di lei), ma esercita anche un'inspiegabile influenza su di lui e ne determina le azioni politiche. La posizione delle grandi banche ebree a Bucarest è più potente che mai [...]. Teniamo a sottolineare che con lui potremmo ottenere: 1. un sostenitore della Guardia di Ferro; 2. un amico della Germania; 3. una mente acuta e bene informata" (24). Lo storico Altheim non era privo di intuito politico e aveva compreso perfettamente quello che Himmler si attendeva da lui.

Da Bucarest i due continuarono sull'itinerario del mitico Orient Express fino a Istanbul e Atene per imbarcarsi finalmente per la meta finale, le capitali dei regni di Oriente che avevano anticipato la grandezza dell'impero di Roma. La prima tappa fu Beirut, dove strinsero rapporti con un irlandese (James H. Jacques), entusiasta sostenitore di Hitler e della sua politica (l'odio dei cattolici irlandesi per il *British Rule* li portò a questa disperata aberrante politica): naturalmente, in previsione del futuro attacco al Regno Unito, la sua collaborazione sarebbe stata preziosa, come scrissero nel rapporto. Da lì proseguirono per Damasco, capitale della Siria, dove lo spirito antifrancese e soprattutto antiebraico della popolazione araba sarebbe potuto risultare molto utile ai piani tedeschi di destabilizzazione degli imperi coloniali degli alleati anglo-francesi (i due viaggiatori tedeschi furono infatti sottoposti a controllo da parte della sospettosa polizia locale). I Siriani comunque accoglievano con entusiasmo, come alleati naturali contro gli Ebrei che stavano per fondare lo stato sionista in Palestina, gli inviati di Hitler, autore di un libro, *Mein Kampf*, che era diventato, nella traduzione araba curata dall'ambasciata tedesca in Iraq, un *best-seller* nel Medio Oriente. Alla coppia fu regalato un opuscolo "contenente dieci comandamenti contro gli Ebrei. Veniva dall'Iran, dove ne venivano distribuiti migliaia di esemplari. Il signor Saad e sua moglie (una bielorussa) sono, come tutti i Siriani, fortemente anti-francesi e antisemiti" (25). Dalla Siria i due viaggiarono a Bagdad, dove a sobillare la popolazione contro gli ex-governatori britannici e gli Ebrei aveva già provveduto l'ambasciatore tedesco Fritz Groppa, che aiutò i due a organizzare il viaggio di esplorazione tra le rovine imponenti dell'antica Mesopo-

(24) H. Pringle, *Il piano*, p. 178.

(25) Ivi, p. 180. Il testo è tratto dal *(Vertraulicher) Bericht* citato.

tamia. Non mancò naturalmente la visita a Ctesifonte, l'antica capitale dei Parti, che vari studiosi tedeschi dell'epoca consideravano non solo indo-arii come nei fatti, ma addirittura "nordici". Continuando nel loro girovagare per il deserto alla ricerca dei siti archeologici, la coppia si trovò ad Assur, l'antica capitale del primo regno d'Assiria, dove fece la conoscenza di un leader iraqueno molto importante, lo sceicco Adjil el Yawar che, oltre ad essere il capo degli Shammar, la più importante tribù beduina del nord, coltivava ambizioni politiche in prospettiva internazionale. Lo sceicco, ringalluzzito dalle abili promesse dei due che gli prospettavano un'alleanza con la Germania nazista in funzione antibritannica ("Gli bastò sentire da noi che il Führer non avrebbe mai permesso l'esistenza di uno stato ebraico in Palestina"), nominò Altheim sceicco onorario degli Shammar e concesse ai suoi ospiti una scorta armata che li accompagnasse a Hatra, la metropoli araba alla frontiera tra l'impero romano e quello partico. Qui il galante fratello dello sceicco s'innamorò dell'aitante Erika, al punto di offrire 50 cammelli per averla nel suo harem; e i due ripiegarono in fretta verso Bagdad per riprendere la strada del ritorno verso Occidente. L'ultima tappa prima del rientro in Germania fu a Palmira, la splendida città carovaniera di origine aramaica, poi arabizzata ed ellenizzata. Qui un rilievo nel soffitto del tempio di Bel (un dromedario protagonista di una singolare processione) attirò l'attenzione di Altheim (26), ma egli non si dimenticò di intrattenersi con la gente del posto, per saggiarne le intenzioni nel caso dello scoppio di un conflitto tra le potenze europee. "I beduini – egli riferisce – sono pronti ad attaccare in qualunque momento. [...] Oltre a Ibn Saud, hanno pronunciato i nomi di Hitler e Mussolini come se fossero dei santi. [...] Le vie delle condutture petrolifere sono segrete, ma ogni arabo e beduino sa esattamente dove si trovino [...]" (27).

I risultati di quello spericolato viaggio in Oriente durato all'incirca quattro mesi furono principalmente due: 1. Altheim si assicurò la fiducia definitiva delle alte sfere dell'*Ahnenerbe* (oltre al capo supremo Himmler, il presidente, il glottologo e indologo Walther Wüst [1901-1993], e il direttore, il preistorico Wolfram Sievers [1905-1948]) che non mancarono di promettere nuovi finanziamenti. 2. Di lì a poco produsse (con la collaborazione di Erika per l'apparato illustrativo) il libro

(26) Vedi Cap. I, "Una divinità araba", pp. 68-71; e cfr. *La religion romaine antique*, Paris 1955, pp. 300-301.

(27) H. Pringle, *Il piano*, p. 184.

che lo avrebbe definitivamente confermato come il fautore di un metodo storiografico di "storia come storia universale" ("*Geschichte als Universalgeschichte*"), una storia forgiata dalla lotta tra imperi di Oriente (i Sassanidi) e di Occidente (i Romani) che avrebbe definitivamente scombussolato gli equilibri del mondo antico (28). Nello stesso anno 1939 Altheim ottenne, principalmente dall'ufficio estero di Göring, appoggio e finanziamento per un viaggio in Scandinavia al fine di confrontarsi con i colleghi norvegesi e svedesi (tra i quali il futuro re di Svezia Gustavo Adolfo [1882-1973], appassionato archeologo) e confermare le convergenze storiche e ideali tra i due fulcri dell'eredità "nordica", secondo il ben noto programma del primo *Ahnenerbe*. Ulteriori progetti di missione in Irak, formulati nel 1942 e fin dall'inizio spalleggiati dall'ufficio di Himmler, non andarono in porto per l'evolversi della situazione bellica in senso negativo per le forze dell'Asse (29). Il Nostro si conferma dunque, per tutto il periodo della guerra, lo storico di fiducia del pilastro culturale del Terzo Reich, e ben quattro delle opere pubblicate durante un quinquennio appaiono nella collezione ufficiale del *Deutsches Ahnenerbe* (30). Checché si possa pensare della sincerità dell'*engagement* politico-culturale del Nostro (31), l'at-

(28) *Die Soldatenkaiser*, Frankfurt am Main 1939. Il libro, che portava dediche ed espliciti ringraziamenti a Hermann Göring e Heinrich Himmler, fu riedito nei due decenni successivi, in forma ampliata e con titoli sempre più ambiziosi (*Die Krise der alten Welt im 3. Jh. n. Zw. und ihre Ursachen*, 2 voll. Berlin 1943; *Niedergang der alten Welt. Eine Untersuchung der Ursachen*, 2 voll. Frankfurt am Main 1952) che sottolineano la conscia opzione per una filosofia della storia in chiave spengleriana (cfr. M. de Ferdinandy, *Franz Altheim*, p. 481). L'opera ebbe un'accoglienza controversa: entusiastica nei circoli che facevano capo al *Reichsleiter* custode dell'ortodossia nazista Alfred Rosenberg (1893-1946), che ne sottolinearono gli aspetti di conformità al modello etnico-razziale; piuttosto critica da parte degli storici politicamente disimpegnati (come A. Momigliano che ne mise in luce "*the fascination of barbarism*"); cfr. V. Losemann, *Nationalsozialismus und Antike*, pp. 127-128; H. Dietz, *Political Classical Studies by Leading German Scholars of the Third* Reich, in *Quaderni di storia*, n. 10, 19, 1984, pp. 255-270, spec. 258.

(29) Cfr. H. Losemann, *Nationalsozialismus und Antike*, pp. 130-132.

(30) Nella serie B, *Fachwissenschaftliche Untersuchungen*. Due, le citate *Die Soldatenkaiser* e *Die Krise der alten Welt* nella sezione "Arbeiten zur Altengeschichte", altre due, *Vom Ursprung der Runen*, Frankfurt am Main 1939 e *Kimbern und Runen. Untersuchungen zur Ursprungsfragen der Runen*, Berlin 1942, nella sezione "Arbeiten zur Germanenkunde".

(31) Che all'anonimo informatore dell'occhiuto *NS-Dozentenbunde*

teggiamento di Altheim può essere giudicato comunque quello di un opportunista (32), un opportunista assolutamente privo di scrupoli, esclusivamente votato al conseguimento dei propri ambiziosi fini. Certo, in questo come in altri casi molto più famosi (si pensi all'italiano Gentile, al tedesco Heidegger, al romeno Eliade), lo storico (che non può comunque mai esimersi dall'impegno umanistico) deve astenersi dall'assumere il ruolo del giustiziere (spesso a senso unico), ma limitarsi ad esercitare le prerogative per nulla agevoli del giudice istruttore (33). Resta un fatto che lo storico favorito dall'influente ma non onnipotente (34) Himmler ricevette la sospirata nomina a professore ordinario (sempre di filologia classica) solo nel 1943, sette anni dopo la chiamata come straordinario, con ben quindici libri in vari volumi alle spalle, all'età di 45 anni e quando ormai le fortune del Reich volgevano al tramonto.

Nell'anno successivo Altheim si trovò a far fronte a quello che fu forse l'avvenimento più drammatico della sua vita, dal quale del resto dipesero le sue sorti future. Fin da quando, con l'apparizione del primo libro nella collana patrocinata dalle SS, la sua adesione (per quanto nicodemista) all'ideologia nazista si era manifestata pubblicamente, i rapporti col "dioscuro" ungherese si erano fatti sempre più tesi. Kerényi, strenuo individualista liberale e per giunta volontario esule dalla sua terra dopo l'occupazione nazista nel marzo 1944, non celava il suo disprezzo nei riguardi delle farneticazioni razziali predicate dai cervelli dell'*Ahnenerbe* e in varie lettere non aveva risparmiato all'amico le rampogne per le sue complicità in quell'inquietante progetto (35). Finché, nell'aprile del 1944, subito dopo l'entrata delle truppe tedesche a Budapest, Grazia Kerényi (1925-1985), figlia ebrea della prima moglie ebrea del filologo ungherese, è arrestata e rinchiusa in un *lager* nei pressi di Vienna, in attesa di essere trasferita in un vagone piombato con destinazione Auschwitz, luogo del non ritorno. In una concitata lettera del 16 maggio 1944 Kerényi ne dà notizia al collega tedesco (per sfuggire alla censura il *lager* viene denominato "sanatorio" e tutto il discorso è in chiave medica) e lo prega istantemente d'interessarsi

(NSDD), la lega dei docenti universitari nazisti, appariva fin nel 1942 assolutamente tiepido nella sua fede nazista, dedito quasi esclusivamente al suo lavoro (V. Losemann, *Nationalsozialismus und Antike*, p. 236, n. 55). Secondo Jürgen Busche, editorialista della *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7 aprile 1978, Altheim sfruttò i nazisti allo scopo di ottenere finanziamenti, senza mai aderire nel suo intimo alla loro visione politica: preso com'era dai suoi grandiosi progetti egli non aveva tempo da sprecare "*on something as silly as the Nazi movement*" ["per qualcosa di così stupido come il movimento nazista"] (H. Dietz, *Classics, Ancient History and Ideological State Institutes in the Third Reich*, in *Quaderni di storia*, n. 11, 22, 1935, pp. 129-135, spec. 131. Cfr. C. Klingemann, in *Antike und Altertumswissenschaft in der Zeit von Faschismus und Nationalsozialismus*, p. 188.

(32) In questo senso anche l'allievo J. Wiesehöfer, *Alte Geschichte und Nationalsozialismus*, in *Nationalsozialismus und Kulturwissenschaften*, a cura di J. Elvert, in stampa, p. 8 del manoscritto.

(33) Così S. Rebenich (cit. da J. Wiesehöfer, *Alte Geschichte*, p. 2), con riferimento al caso del ben più compromesso, come razzista e nazista, Helmut Berve (1896-1979), il quale, non a caso, aveva fatto una carriera assai più veloce (ordinario a 33 anni, rettore dell'Università di Lipsia a 44 anni!). Non si sottrae alla tentazione del giudizio politico (peraltro motivato in maniera superficiale: glorificare "*war, power state and power politics*" non significa necessariamente fare una storiografia fascista) Dietz, *Political Classical Studies*, pp. 258-259. Utopistica è del resto l'istanza che lo studio dei classici (come di qualsiasi altra scienza) possa essere riservato alla "*individual edification*", mantenendosi in un'aura inaccessibile a "*interest groups*" (p. 264).

(34) Gli organi che presiedevano alla vita culturale del Reich (e di conseguenza alle carriere accademiche) sotto l'egida del partito nazista erano stati moltiplicati ad arte dal *Führer*, che col sistema del *divide et impera* conservava il potere decisionale finale e impediva che i vari uffici (l'un contro l'altro armati) si rafforzassero troppo. Accanto al Ministero dell'educazione nazionale, presieduto dal *Reichserziehungsminister* (REM) Bernhard Rust (1883-1945), razzista e nazista fanatico totalmente succubo di Hitler, c'erano la Lega degli insegnanti nazisti, il *Nationalsozialistische Lehrerbund* (NSLB), la Lega degli studenti, il *Nationalsozialistische Studentenbund* (NSStB), la Lega dei docenti, il *Nationalsozialistische Dozentenbund* (NSDozB), l'ufficio di Alfred Rosenberg, fiduciario del *Führer* per l'incremento "*der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP*" ["della scolarizzazione e della educazione integrale, spirituale e attinente alla visione del mondo, del Partito Nazionalsocialista Tedesco dei Lavoratori"], oltre ad altre organizzazioni con pretese scientifiche, come appunto l'*Ahnenerbe* di Himmler e l'*Akademie für Deutsches Recht* guidata dal *Reichsrechtsführer* Hans Frank (1900-1946). Per una dettagliata informazione si veda Hans-Christian Jasch, *Das preußische Kultusministerium und die "Ausschaltung" von "nichtarischen" und politisch mißliebigen Professoren an der Berliner Universität in den Jahren 1933 bis 1934 aufgrund des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums vom 7. April 1933*, al sito http://www.forhistiur.de/zitat/0508jasch.htm.

(35) V. Losemann, *Die Krise*, pp. 495-498.

presso autorevoli colleghi "professori" che possano prendersi cura della salute della figlia con mezzi eccezionali. Lo scambio di lettere su questa faccenda angosciosa si protrae fra i due sino alla fine della guerra, con toni sempre più aggressivi da entrambe le parti. In un biglietto del 10 luglio 1944 (quando ormai le sorti della guerra erano decise e palesi a chiunque), Kerényi scrive all'"amico" con tono minaccioso e ricattatorio, assolutamente inadatto alle tragiche circostanze (come fu riconosciuto a suo tempo da Grazia e dalla madre stessa): "Tu che stai con loro devi darti da fare e riuscire, altrimenti pagherai di persona: come complice di un crimine ne subirai le conseguenze legali". Altheim, che già nel febbraio dello stesso anno si era mosso per liberare dalla prigione un collega norvegese, mantiene i nervi saldi e scrive alle due massime autorità dell'*Ahnenerbe* dopo Himmler, l'amministratore Sievers e il presidente Wüst. Grazie a queste iniziative, che mostrano evidentemente il prestigio di cui godeva il Nostro presso le alte sfere delle SS, il viaggio fatale ad Auschwitz è revocato e Grazia viene trasportata a Ravensbrück, il campo di concentramento a nord di Berlino per ospiti femminili delle quali non era previsto l'annientamento totale (la liberazione che era stata in un primo tempo promessa fu impedita da un crudele ordine del burocratico amministratore della soluzione finale, il colonnello Adolf Eichmann [1906-1962]) (36). La figlia di Kerényi venne liberata nel giugno del 1945 dopo l'arrivo dell'esercito sovietico, ma nonostante l'esito felice della vicenda gli scambi tra i due ex-"dioscuri" vennero progressivamente inaridendosi fino alla virtuale cessazione di ogni rapporto (37).

Nel 1945, con l'entrata delle truppe russe nell'antica città universitaria della Sassonia Anhalt, la vita di Altheim entra nella sua terza fase,

(36) Per una documentazione dettagliata cfr. V. Losemann, *Die Krise*, pp. 498-505.

(37) Ivi, pp. 505-518. Oltre al progressivo distanziamento delle rispettive visioni della storia facilmente documentabile nelle successive opere dei due (e in particolare il non gradimento da parte dell'ombroso Kerényi della rappresentazione che Altheim aveva dato di lui in *Roman und Dekadenz*, Tübingen 1951, pp. 57-60 della trad. italiana), l'esule ungherese (che nel frattempo era stato accusato dal perfido compatriota il filosofo stalinista György Lukács [1885-1971] di essere stato con la sua opera, "socialmente aberrante" e "antidemocratica", il "furiere generale", *quartiermeister*, del fascismo!) digerì molto male il voltafaccia politico dell'amico che si era integrato molto bene nello stato comunista e continuava a trescare col marxismo anche dopo la fuga dalla DDR.

non meno priva di colpi di scena (e di fortuna) rispetto alla vita precedente. All'inizio la nemesi parve rivolgersi contro lui. Gli ufficiali dei servizi sovietici trascinarono senza complimenti i professori dell'insigne ateneo nelle cantine dell'università per sottoporli a interrogatori e scoprire quelli che si erano macchiati di eccessive connivenze col regime nazista. Se avessero avuto le prove che, oltre ad avere dedicato i suoi libri a Himmler, era stato per anni informatore delle SS promovendo azioni di infiltrazione in Romania, in Iraq e – pare – perfino in Iran (38), il Nostro sarebbe stato impiccato sul posto o, nel migliore dei casi, spedito in Siberia, come in effetti accadde a due membri dell'università. Altheim invece fu così abile nel sostenere l'interrogatorio che riuscì a celare gran parte del suo passato e a mettersi in buona luce esibendo invece le sue benemerenze riguardo agli sforzi per ottenere la liberazione del professore norvegese e della ebrea ungherese. Fu creduto (evidentemente arrivarono conferme di queste mezze verità) e non solo egli fu rimandato a casa libero (28 settembre 1945) (39), ma da lì a poco fu anche reintegrato nella cattedra di latino in seguito alla disposizione dello SMAD, l'"Amministrazione militare sovietica in Germania" (28 dicembre 1945) (40). Egli s'integrò talmente bene nella nuova realtà di potere che nel 1948 fu ristabilita apposta per lui (dopo dodici anni di vacanza) la cattedra di storia antica (41). Furono messi a sua disposizione collaboratori e risorse finanziarie, e corse la voce che Stalin fosse sul punto di donargli un istituto di ricerca sulla Crimea, co-

(38) In un rapporto informativo alle SS il cui firmatario è ignoto ma potrebbe essere Altheim, si legge che tra il popolino dell'Iran è frequente l'idea che Hitler "sia il tredicesimo imam che libererà tutti gli iraniani islamici dalla sofferenza terrena" (H. Pringle, *Il piano*, p. 481, n. 40).

(39) H. Pringle, *Il piano*, p. 463, sulla base della testimonianza di Ruth Altheim-Stiehl. Cfr. V. Losemann, *Die Krise*, p. 505.

(40) Così il *Catalogus profesorum halensis*. Il 10 aprile 1946, secondo V. Losemann, *Die Krise*, p. 505.

(41) B. Meißner, *Alte Geschichte* in *Beiträge zur Geschichte der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg 1502-2002*, a cura di H.-J. Rupieper, Halle 2002, pp. 236-237. Ironia della sorte, i libri che erano apparsi nella serie sotto l'alto patronato delle SS furono ristampati nella repubblica socialista previo lo strappo delle pagine con l'emblema dell'*Ahnenerbe* e la prefazione di Himmler: V. Losemann, in *Antike und Altertumswissenschaft in der Zeit von Faschismus und Nationalsozialismus*, pp. 74-75.

me egli scrive ironicamente in una lettera a Kerényi il 6 febbraio 1950 (42).

Sulla serietà del suo *engagement* politico e sulla consistenza delle sue simpatie per la visione del mondo marxista non è il caso di formarsi troppe illusioni. Come egli scrive in un'altra lettera a Kerényi (6 gennaio 1950), il marxismo aveva un po' influito sulla sua visione storica (43), ed egli non era poi così lontano da quella visione del mondo, fondamentalmente proclive com'era a subire il fascino delle concezioni totalitarie e delle grandi masse in azione sotto la guida di *leader* senza scrupoli, fossero quelle o quelli del nazionalsocialismo ovvero quelle o quelli del marxismo-leninismo. Sul piano degli interessi scientifici è poi chiaro che l'interesse per l'Asia, per la storia economica e per i grandi sconvolgimenti politici, evidente nella sua ultima produzione, è in linea con le preferenze degli storici aderenti alle dottrine del materialismo storico, in particolare quelli di obbedienza sovietica. Chi lo ha conosciuto bene ha però potuto testimoniare che egli non era stato prima un vero nazista né fu poi un genuino marxista, al massimo sempre e comunque un bastian contrario, con uno spiccato senso dell'opportunismo (44). Altheim era, del resto, così soddisfatto del clima di lavoro regnante in una università della felice Germania Democratica e delle risorse messegli a disposizione dalle autorità di occupazione sovietiche che nel dicembre 1949 decise di rischiare il tutto per tutto (45) e attuò con successo un progetto di fuga in Occidente. Al suo fortunoso arrivo a Berlino Ovest trovò una cattedra di storia antica pronta per lui alla Freie Universität, l'università fondata – con nome emblematico – nel 1948 dagli studenti e docenti fuggiti dalla vecchia Università di Berlino (ribattezzata Humboldt Universität) che si trovava nella zona comunista. Ma non partì da solo. Portò con sé una sua studentessa, giovane, dicono bellissima, e intelligente, "con fluenti capelli rossi e uno spiccato dono per le lingue" (46), di nome Ruth Stiehl (1926-). Ella divenne la sua amante e stretta collaboratrice: avrebbero vissuto assieme fino alla morte di lui, lui che negli ultimi anni della sua vita volle darle il suo nome, ma non come moglie, bensì – supremo sberleffo alla rispettabilità borghese – come *figlia adottiva*, Ruth Altheim-Stiehl dunque, il nome con cui ella firma le sue ultime opere. Infine, un ulteriore *coup de théâtre*, che sciocco notevolmente – pare – l'ambiente accademico berlinese che pure era ed è (la Freie Universität è stata nel 1968 con Parigi il massimo centro della contestazione antiborghese) tra i più anticonformisti del mondo accademico europeo. Erika Trautmann-Nehring, la sua fedele amante e compagna di avventure non solo intellettuali che egli già in una lettera del 1944 definiva "vecchia" (47), benché avesse solo un anno più di lui, non fu abbandonata, per riconoscenza e probabilmente anche perché "la Trautmann era la sola persona ancora in vita a conoscere il suo passato come agente dell'*intelligence* nazista" (48). Andarono a vivere tutti e tre assieme in una casa di un quartiere di Berlino: Erika aveva la sua stanza dove continuava a sviluppare le fotografie per i libri scritti dal suo ex insieme alla sua nuova collaboratrice, oltre a cucinare e a governare la casa per lui e l'altra lei. L'ineffabile *ménage à trois* durò fino alla morte di Erika nel 1968: lui "le comprò una tomba in antico stile germanico, secondo le sue ultime volontà" (49).

Durante il periodo berlinese Altheim fu in preda a un'attività editoriale frenetica: in soli quindici anni egli produsse, come autore, coautore o curatore una trentina di opere, alcune in vari volumi (per non parlare di un centinaio di articoli, comunque costantemente ripresi nelle opere in volume, e della decina di libri apparsi in traduzione che richie-

(42) V. Losemann, *Die Krise*, p. 510 e 514.

(43) Ivi, pp. 513-514. La risposta di Kerényi (3 febbraio 1950) è netta e spietata, e testimonia una ben altra dirittura spirituale: in quelle circostanze storiche aderire al marxismo comporta un totale *sacrificium intellectus et libertatis*; e quelli che credono di essere i più intelligenti in realtà sono i più stupidi, per non parlare di chi tratta con disprezzo le università occidentali pur essendo ben contento di goderne i privilegi.

(44) Cfr. Ivi, pp. 515. K. Christ, *Römische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*, München 1982, p. 254, riconosce ad Altheim il merito di aver sempre conservato in ogni circostanza una notevole dose di indipendenza.

(45) Sia ad Halle, sia poi nei primi tempi a Berlino egli viveva con l'incubo di essere assassinato o rapito: come scrive al solito Kerényi nel febbraio 1950, egli teneva sempre con sé un veleno per utilizzarlo in ogni evenienza (V. Losemann, *Die Krise*, p. 513). Il suo capo Himmler si era tolto la vita in quel modo dopo la cattura il 23 maggio 1945, per sfuggire al processo che gli alleati gli stavano preparando.

(46) H. Pringle, *Il piano*, p. 464.

(47) Ivi, p. 481, n. 44.

(48) Ivi, p. 464. Il che peraltro non è esatto, in quanto era ancora in vita, oltre naturalmente a Kerényi, il presidente dell'*Ahnenerbe* prof. Wüst, che negli ultimi anni della sua vita raccontò molte cose sulla storia della sua organizzazione.

(49) Ibid.

devano una impegnativa opera di redazione), sugli argomenti geograficamente e tematicamente più disparati: linguistici, artistico-letterari, economici, militari, religiosi, spaziando dal Nordeuropea alle estreme propaggini dell'Asia. Anche tenendo conto della sua inveterata abitudine – assai spiacevole se non irritante per lettori e recensori – di ripubblicare le stesse opere con nuovi titoli presso diversi editori, con tagli, aggiunte, revisioni e nuova disposizione dei capitoli o nuovo formato divulgativo (50), il fenomeno Altheim resta un exploit eccezionale nell'ambito della storiografia del Novecento, un fenomeno che difficilmente si sarebbe realizzato senza la cooperazione della giovane donna che gli stava accanto e le novelle energie stimolate dalla sua presenza. E naturalmente quel tipo di vita sarebbe stato difficilmente concepibile al di fuori del regime che egli si era imposto, fin dai tempi di Halle. Egli teneva la lezione alle otto del mattino, quando la maggior parte degli studenti (e anche vari docenti) ancora si giravano tra le lenzuola. Ma arrivava nell'aula dal campo sportivo dell'università, dove ogni mattina correva sulla pista di sabbia rossa battuta da 3 a 10 km, in pantaloni azzurri, con passo irregolare, eterodosso anche nello sport, come scrisse un suo studente in una commemorazione di molti anni dopo (51). Ed era un professore carismatico, senza essere per nulla cattedratico. Come ha scritto lo stesso studente, poi divenuto lui stesso professore di storia moderna, la sua lezione "era un *Erlebnis* di tipo particolare" (52). Egli entrava, stringeva la mano a tutti e si sedeva in mezzo agli studenti fuori dalla cattedra. Poi ammaliava l'uditorio presentando con parlata fluente mondi lontani nello spazio e nel tempo.

Egli non si limitava peraltro all'attività didattica ed editoriale nella sfera accademica. Negli anni Cinquanta il suo prestigio nei piani alti della cultura era divenuto tale che il suo consiglio e la sua raccomandazione erano continuamente richiesti dai grandi editori che pubblicavano saggistica non ristretta all'ambito universitario e da autori, soprattutto stranieri, che – già affermati in patria – volevano affacciarsi sul mercato editoriale tedesco. Di queste operazioni di promozione culturale abbiamo testimonianze significative attraverso scambi di lettere

(50) Importanti le osservazioni di V. Losemann, *Die Krise*, p. 511 (con la precedente bibl.) e G. Sanders, *Franz Altheim*, p. 791.

(51) G. Mühlpfordt, *In memoriam Franz Altheim (1898-1976) als Lehrer und als Mensch. Erinnerungen an den Althistoriker von einem Neuzeithistoriker*, in *Klio*, n. 60, 1978, pp. 635-639, spec. 637-638.

(52) Ivi, p. 635.

con personaggi ben noti della cultura italiana. Nella primavera del 1959 scrive ad Altheim (in tedesco) Ernesto de Martino (1908-1965) che gli ha fatto inviare dall'editore *Morte e pianto rituale nel mondo antico* (uscito nel 1958), pregandolo di fornire un parere riguardo "all'opportunità di una eventuale traduzione in tedesco". Lo storico risponde (31 maggio 1959) dopo aver trovato il tempo di leggere il libro, stabilendo le corrette corrispondenze con la teoria di Karl Meuli (1891-1968) e collocando (scorrettamente, come tanti altri) l'autore nella sfera della "scuola di Pettazzoni", oltre a cogliere la novità del ricorso alla ricerca psicologica e parapsicologica. Quanto poi a una pubblicazione in Germania, egli non incoraggia troppo l'autore, sottolineando le difficoltà (e il costo) di una traduzione accurata. De Martino, abile agente letterario soprattutto di se stesso, lo solletica promettendogli un interessamento per la pubblicazione di due opere di Altheim stesso presso Mondadori (opere mai apparse), e il Nostro, in una seconda lettera del 27 luglio 1959, assicura con maggiore partecipazione il suo intervento positivo presso l'editore Ernst Klett e lo prega di trasmettere i suoi migliori auguri e sensi di immutabile stima al collega Raffaele Pettazzoni (1983-1959), del quale ha udito che non sta troppo bene (Pettazzoni mancherà infatti l'8 dicembre dello stesso anno). De Martino scrive alla casa editrice di Stoccarda presentando il suo libro e sottolineando che il prof. Altheim, col quale è in corrispondenza scientifica, è "in condizione di fornire un giudizio specialistico sul valore dell'opera e i problemi metodologici alla base di essa" (53). La faccenda non ebbe seguito, forse anche perché il parere ricevuto (se richiesto) dall'autorevole professore berlinese non fu poi così entusiasta. Vero è che il suo interesse per la storia delle religioni come scienza olistica (se mai c'era stato) s'era affievolito: le opere della età matura, anche quelle che nel titolo sembrano promettere un coinvolgimento in tal senso, in realtà trattano la storia religiosa sullo stesso piano della storia politica, militare ed economica, se non subordinandola a esse. In una lettera indirizzata al suo corrispondente ungherese (31 agosto 1950) egli rivela senza tanti infingimenti la sua attuale posizione riguardo a un indirizzo di storia delle religioni (che si potrebbe chiamare "scuola di Francoforte" (54)

(53) Testo completo in originale delle lettere in P. Angelini, *Dall'epistolario di Ernesto de Martino*, in *Quaderni del dipartimento di scienze sociali I.U.O. di Napoli*, n. 3-4, 1989, pp. 163-216, spec. 208-210.

(54) Così è del resto definita da A.D. Nock in *Journal of Roman Studies*, n. 25, 1935, pp. 109-110.

se non ci fosse il rischio di confonderla con un'altra scuola omonima assai più rumorosa) della quale entrambi farebbero parte sotto l'egida comune di Frobenius e Otto. "Io non do molto valore all'idea di appartenere a un gruppo Otto-Altheim-Koch. Io ho con entrambi un rapporto solo occasionale. Koch è per me troppo cattolico e bigotto, mentre Otto e io siamo gli individui più diversi che possano esistere. È vero, siamo stati assieme, ma questo è successo quindici anni fa" (55).

Più saldi restarono certo i rapporti con altri commilitoni, camerati in imprese dello spirito più congeniali. Nelle ben diciotto lettere a lui spedite da Julius Evola tra il 1954 e il 1958 (56) (pare che i due si fossero conosciuti già a Halle, dove Evola aveva fatto una conferenza che certo aveva riscosso l'immediata simpatia del prof. Altheim), non è solo questione di traduzioni in tedesco di opere di Evola o in italiano di opere di Altheim (la ventilata pubblicazione della *Römische Religionsgeschichte* in Italia prenderà corpo solo di lì a molti anni, dopo la morte di entrambi). Ambedue erano entusiasti delle opere dell'altro: Evola aveva recensito più volte i lavori di Altheim, e quando quest'ultimo nel 1960 si trovò a dover fornire una malleveria all'editore Klett (in questo caso è stata reperita) concernente un'eventuale edizione tedesca di *Metafisica del sesso* (Roma 1958), scrisse che si trattava di un "regalo" di cui si doveva essere riconoscenti all'autore (57). In queste lettere ci si scambia opinioni su importanti personaggi in termini assai confidenziali. Nell'unica lettera di Altheim a Evola conservata (25 aprile 1955) (58), il primo si esprime con la consueta franchezza nei riguardi del comportamento maldestro se non chiaramente disonesto di due noti studiosi nei riguardi di colleghi per i quali avrebbero dovuto nutrire stima e venerazione. Da una parte egli accusa l'amico Kerényi (riguardo alla fedeltà del quale ormai non nutriva molte illusioni) di avere affidato il compito di attaccarlo al suo allievo Angelo Brelich (1913-1977). D'altro canto osserva con tono brusco, palesemente in risposta a una lettera precedente di Evola in cui questo lo informava del non encomiabile atteggiamento di quest'ultimo nei suoi confronti: "Ma questo atteggiamento di Brelich verso di lei è veramente il colmo". Evidentemente Brelich, che nel 1938-1940 aveva avuto stretti rapporti di stima e collaborazione con Evola direttore del supplemento letterario di *Regime fascista* (cui egli aveva collaborato con due articoli) nonché autorevole recensore per la *Bibliografia fascista* (dove aveva giudicato positivamente le prime opere di Brelich), dopo la guerra e il capovolgimento della situazione politica si era – come tanti, e come del tutto surrettiziamente lo stesso Altheim – convertito a idee politiche di sinistra e non voleva neanche sentir parlare di quelle sue antiche militanze in schieramenti politici di segno apparentemente opposto (59).

A 65 anni, come tutti i professori tedeschi, Altheim dovette lasciare la sua cattedra a Berlino ed ebbe la *Emeritierung* (1964). Ma egli non si avviò alla vita monotona del pensionato. Nel 1965 si stabilì in Westphalia, a Münster, in compagnia di Ruth che nel frattempo aveva ottenuto una cattedra di storia antica in quell'altra grande università della Germania (60). Lei era la docente titolare, illustre ormai per i suoi lavori di storia iranica (in particolare sassanide) ed egiziana (copta), ma lui fu in qualche modo aggregato all'insegnamento, continuando a stupire gli studenti per la vastità dei suoi orizzonti e il fascino della sua parola. Come ha scritto una sua biografa, "restò una figura leggendaria anche negli ultimi anni della sua vita: ogni giorno guidava fino all'Università di Münster su una *Mercedes* 220 S *coupè* bianca con la Stiehl, bellissima con la pelliccia di leopardo e un pechinese tra le braccia. 'Sembravano due esseri mitologici', ricordò un ex studente in tono scherzoso" (61). E neanche se ne restò tranquillo nelle biblioteche di

(55) V. Losemann, *Die Krise*, p. 513. Il Koch cui si fa riferimento è Carl Koch (1907-1956), altro allievo di Otto, importante per i suoi studi sulla demitizzazione nella religione romana.

(56) Conservate in archivi privati: H.T. Hakl, *Julius Evola et l'histoire comparée des religions*, in *Études d'histoire de l'ésotérisme. Mélanges offerts à Jean-Pierre Laurant pour son soixante-dixième anniversaire*, Paris 2007, pp. 83-96, spec. 93-94. Quelle di Altheim a Evola sono andate in massima parte perdute, per la nota repulsione di quest'ultimo riguardo alla loro conservazione.

(57) L'opera effettivamente uscì presso il summenionato editore come *Metaphysik des Sexus* (Stuttgart 1961). La terza edizione, *Die große Lust. Metaphysik des Sexus*, Bern 1998, è corredata di un'importante e suggestiva presentazione a firma H.T. Hansen.

(58) H.T. Hakl, *Julius Evola*, p. 91; Id., *Der verborgene Geist*, p. 200, n. 9. L'originale della lettera è conservato presso la Fondazione Julius Evola.

(59) Sulle poco note avventure trasformiste di questo importante (anche se in ultimo fin troppo incensato) storico delle religioni italiano vedi anche G. Casadio, *Locale versus globale nello studio della religione greca*, Postfazione a D. Giacometti, *Metaponto. Gli dei e gli eroi nella storia di una* polis *di Magna Grecia*, L. Giordano, Cosenza 2005, pp. 239-271, spec. 249-250, n. 20.

(60) G. Sanders, *Franz Altheim*, p. 790.

(61) H. Pringle, *Il piano*, p. 464.

Münster. Insieme alla compagna Ruth intraprese numerosi viaggi di prospezione archeologico-epigrafica in Asia Centrale, nel Medio Oriente, nell'Africa copta, i cui risultati naturalmente fornirono materia prima e freschezza di prospettive ai volumi sugli Arabi e sui Cristiani attorno al Mar Rosso. Né si deve dimenticare che fin dai tempi di Halle Altheim aveva acquisito familiarità con varie lingue dell'Asia-Africa: oltre ai dialetti iranici e all'armeno nel dominio indoeuropeo, l'arabo e i vari dialetti aramaici nel dominio semitico, nonché il copto. È chiaro che i vari specialisti in questi tra loro remoti domini linguistico-culturali non hanno apprezzato tali incursioni di un classicista e hanno sentenziato (talora non a torto) che le traduzioni-interpretazioni di Altheim sono spesso filologicamente inattendibili.

Infine, quando la sua fibra fortissima cedette all'attacco di un cancro, egli stava ancora lavorando a una gigantesca *Geschichte des sassaniden Reiches*, e la penna gli cadde letteralmente di mano quando la morte lo colse il 17 ottobre 1976 (62). La grandezza del suo lascito intellettuale è affidata, oltre che all'opera scritta di dimensioni monumentali, alla traccia lasciata sugli allievi che ne proseguirono l'opera. A Halle, oltre naturalmente a Ruth Stiehl, l'allievo su cui ha più influito è stato Rigobert Günther (1928-2000), cattedratico a Lipsia che, nei suoi innumerevoli studi dedicati alla storia della schiavitù e dei rapporti di classe dalla repubblica romana all'Europa medievale con particolare attenzione agli intrecci politico-religiosi, si schierò apertamente per l'ortodossia marxista-leninista e divenne naturalmente lo *spiritus rector* degli studi di storia antica nella DDR accumulando nelle sue mani un incredibile numero di cariche commissariali (63). Tra i numerosi discepoli di lui e di lei a Münster spiccano in particolare Dieter Metzler (1939-) e Josef Wiesehöfer (1951-). Il primo, oltre a studi sull'iconografia greca (ha avuto una formazione di archeologo) si è dedicato alla storia dei contatti tra la Grecia e l'Oriente con attenzione speciale alla storia achemenide. Il secondo è tra i più autorevoli esperti al mondo di storia della Persia antica con particolare riguardo ai rapporti col mondo greco-romano, oltre a coltivare interessi per la storia del giudaismo antico e la storia della storiografia.

(62) G. Mühlpfordt, *In memoriam Franz Altheim*, p. 638, n. 2.

(63) K. Christ, *Klios Wandlungen*, München 2006, pp. 122-124.

2. Un'opera multiforme

Nei suoi primi lavori sulle divinità romane, condotti sotto l'impulso di W.F. Otto e di L. Frobenius, Altheim ribaltava quella che era all'epoca la posizione dominante negli studi di religione romana, quasi cristallizzata nella grande opera di Georg Wissowa (1859-1931): "il prevalente influsso greco sul politeismo romano non datava dal III secolo a.C., ossia dall'età ellenistica, ma risaliva ai primordi della fondazione di Roma (attraverso un'influenza diretta, ma soprattutto per il tramite della cultura etrusca, fortemente grecizzata)" (64). Il titolo della sua dissertazione del 1930 ("Dei greci nell'antica Roma") è inequivocabile e decisamente provocatorio: sfruttando prevalentemente materiale archeologico egli dimostra che divinità caratteristicamente arcaiche come Iuturna, Mercurius, Diana e Volcanus sono state influenzate nella loro formazione dalle corrispondenti divinità greche conosciute attraverso la mediazione etrusca. Nella monografia successiva (1931), concentrata sulle divinità della sfera ctonia e femminile ("Terra Mater: ricerche sulla storia religiosa dell'Italia antica"), l'indagine si allarga all'intera Italia. La triade plebea (venerata sull'Aventino) di Ceres, Liber e Libera deriverebbe direttamente dalla triade eleusina formata da Demetra, Dioniso e Core, e anche divinità come Anna Perenna e Flora, chiaramente radicate sul suolo italico come attestato dalla loro presenza in una famosa iscrizione osca (la cosiddetta tavola di Agnone), sono da mettersi in rapporto con la presenza greca in Campania. Negli anni successivi Altheim organizza le sue indagini sulla religione romana in un compendio a cui dà il titolo di *Römische Religionsgeschichte* (1931-1933), anche se non si tratta di una vera e propria "Storia della religione romana". Attraverso i successivi rifacimenti dell'opera (65), in cui – secondo il suo stile – continuamente riformula le sue idee, egli corregge significativamente il pan-ellenismo originario, "tentando di cogliere le

(64) E. Montanari, *Introduzione*, in Franz Altheim, *Storia della religione romana*, Ed. Settimo Sigillo, Roma 1996, pp. 5-16. Rist. in Id., *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001, p. 119-128, spec. 120.

(65) Alla traduzione inglese ampliata (1938) fanno seguito una seconda edizione tedesca ulteriormente accresciuta (1951-1953) e una traduzione francese di un testo abbreviato e rimodellato per il largo pubblico (1955), apparso successivamente nell'originale tedesco (1956) e, postumo, in versione italiana (1996).

specifiche idee guida della religione romana" (66). Nella ultima versione quest'opera presenta un carattere disorganico, episodico e digressivo che ne rende difficile l'utilizzazione e spiega la scarsa fortuna che ha avuto nella letteratura dagli anni Sessanta a oggi. Delle due parti in cui è articolata, la prima ("L'essenza") formicola di idee ma anche di digressioni nella storia politica e letteraria, a volte scarsamente pertinenti alla tematica religiosa, che ne menomano la compattezza. I titoli delle varie sezioni ("I fondamenti", "Le forme spirituali", "Idee e storie") poi esibiscono un impianto intellettuale idealistico che oggi appare inesorabilmente datato. Essenziali sono le pagine dedicate alla "forma" (un termine e una nozione di chiara derivazione ottiana, ma dietro c'è naturalmente anche la morfologia di Frobenius) della religione romana, in un capitolo che porta un titolo che oggi sarebbe improponibile in qualsiasi presentazione accademica ("Religion romaine en tant qu'idée") (67). L'essenza della religione romana non si manifesta nei contenuti ma nelle forme, e risiede più nella capacità di domare e trasformare gli apporti esterni che nella conservazione degli istituti tradizionali. Anche il concetto romano del dio è una forma, non un contenuto, che si manifesta dinamicamente come generatore di storia, distaccandosi dalla realtà sovra-temporale che è propria degli dei greci (68). La parte storica, nettamente suddivisa in tre epoche, corrispondenti agli albori, l'apogeo e il declino, denuncia altrettanto chiaramente l'adesione a un modello spengleriano di morfologia storica che, per quanto attenuato nel resoconto critico dei fatti, soggiace a una visione ciclico-fatalistica della storia di stampo metafisico. L'opera comunque ha avuto il merito di aprire nuove prospettive (69) sulla religione romana in generale, nonché d'offrire una serie d'illuminanti intuizioni su temi particolari (70).

(66) E. Montanari, *Introduzione*, p. 120.

(67) *La religion romaine antique*, pp. 135-153.

(68) Ivi, p. 147; cfr. p. 169.

(69) Di contrasto alla voga "primitivistica", di apertura alle culture italiche, di chiarimento del processo di "demitizzazione", come sintetizza E. Montanari, *Introduzione*, p. 128.

(70) Si vedano ad es. le pagine sulla maschera mortuaria che blocca plasticamente l'individualità del personaggio, rapportata – con accostamento magistrale – all'icona possente e non meno individualizzante della matrona etrusco-romana (*La religion romaine antique*, pp. 58-62); e quelle sulla *religio* romana, concepita come il contrario della *negligentia* nei rapporti verso gli dei (*La religion romaine antique*, pp. 76-84: tacitamente, egli prende quindi posizione sulla *vexata quaestio* dell'etimologia di *religio*, correttamente intesa come termine derivato da *relegere*, "rileggere, ripercorrere attentamente", non da *religare*, "legare, obbligare", e come ben diversa dalla semplice superstizione (p. 241). Incisivi i profili della religione di Cesare, di Antonio e di Augusto, posti rispettivamente sotto la tutela di Fortuna, di Eracle-Dioniso e di Apollo (pp. 212-218 e 252-256). Memorabile il ritratto finale di Costantino, il sovrano adepto del culto solare che concilia il neoplatonismo con la fede cristiana.

La stessa scansione in "epoche" riappare già nel titolo quando Altheim si cimenta per la prima volta in una storia globale di Roma (1934-1935) intitolata *Epochen der Römischen Geschichte* (71). Anche quest'opera suscitò scalpore e un'accoglienza non sempre benevola da parte degli specialisti, sia per la metodologia applicata, sia per lo stile di composizione anticonvenzionale che sacrificava la coerenza e la continuità della narrazione alla varietà eterogenea dei percorsi e dei soggetti, allineati più secondo una concatenazione ideale che una reale necessità storica (72). Nella visione del Nostro la storia di Roma è segnata in tutte le sue epoche dal contatto con popoli altri: se agli albori si trattava di Etruschi, Greci e Italici, nelle successive tappe della sua espansione imperiale Roma deve fare i conti soprattutto con popoli nomadi (rappresentati per eccellenza dai Parti), la cui esistenza è legata al rapporto con i cavalli e gli spazi immensi delle steppe.

La fase successiva della attività di Altheim è segnata soprattutto dall'opera sugli imperatori soldati (1939 e poi, in riprese successive e con titoli diversi, 1943 e 1952), che – come si è visto – è legata inscindibilmente all'esperienza di viaggio in Asia. In essa, dedicata essenzialmente alle vicende del III secolo, il tema della funzione dinamica dei nomadi nelle varie epoche storiche è ulteriormente accentuato e si prospetta un nuovo angolo visuale da cui guardare alla storia. "Noi affermiamo l'esigenza di trattare ogni storia individuale di un popolo dal punto di vista della storia nella sua interezza. Noi dobbiamo abituarci a pensare non a *una* cultura, ma alle culture, agli imperi e ai grandi spazi" (73). Nelle redazioni successive dell'opera, la visione dello storico si

(71) Secondo il suo solito Altheim riciclò l'opera in successive redazioni variamente rimaneggiate, secondo il pubblico cui erano destinate, con titoli diversi: prima "Italia e Roma" (1941; 1943; 1944); e infine semplicemente "Storia romana" (1948; 1951-1953; 1956). Cfr. G. Sanders, *Franz Altheim*, p. 791.

(72) K. Christ, *Römische Geschichte*, p. 250.

(73) *Die Soldatenkaiser*, p. 12. Cfr. K. Christ, *Römische Geschichte*, pp. 251-252.

allarga dall'impero romano alle altre due "culture alte" dell'antichità che si erano espresse nella forma imperiale: l'Iran e la Cina. Ad esse Altheim contrappone la vitalità dei popoli "giovani" (Germani, Sarmati, Arabi e Unni), il cui stile di vita si esprime nel nomadismo basato sul rapporto tra cavallo e cavaliere.

Tra le varie ricerche particolari che Altheim conduceva in parallelo in quegli anni un rilievo speciale è certo tenuto dall'indagine, condotta in collaborazione con Erika Trautmann, sulle incisioni rupestri della Val Canonica, in rapporto con l'origine delle rune e le migrazioni dei Cimbri e altri popoli nordici (74). Della funzione politica di queste ricerche si è detto nel tracciare il percorso della vita: peraltro la radice di esse è sempre da rintracciarsi in un impulso di carattere individualista.

Nei successivi anni, operosissimi, di Berlino e Münster, l'attività di Altheim si estrinseca principalmente nella redazione di due tipi di opere: 1. Brillanti sintesi su argomenti o personaggi cruciali, con scarso o nullo apparato erudito per un vasto pubblico e pubblicate in collane a larga tiratura di grandi editori (Fischer, Rowohlt) (75); 2. Opere enciclopediche in svariati volumi contenenti ricerche puntuali (concernenti sovente materiali inediti esaminati soprattutto negli aspetti linguistici) sulla storia di grandi spazi geografici (Asia Centrale, Mar Rosso) o di grandi popoli (Romani, Unni, Arabi, Copti), di norma redatti insieme a Ruth Stiehl e ospitanti contributi dei massimi specialisti a livello mondiale (non solo tedeschi, ma anche stranieri soprattutto ungheresi) (76). In queste opere per la prima volta uno storico del mondo antico affrontava la storia di popoli dell'Asia e dell'Africa da un punto di vista non eurocentrico, ma concentrandosi sui caratteri originari di quei paesi e di quei popoli e basandosi principalmente sulla documentazione nelle lingue indigene. L'impero romano non è più l'epicentro di un mondo circostante che gli ruota attorno, ma una componente (per quanto essenziale) della storia universale. Decentralizzando il mondo ellenistico-romano, i popoli nomadi, i Persiani e i Cristiani della periferia riacquistano una loro identità (77). Nell'opera gigantesca (quasi 2000 pagine!) sugli Unni egli non solo pubblica tutte le fonti nelle lingue più disparate, dalle origini negli altopiani orientali dell'Iran fino all'irreversibile decadenza nelle pianure dell'Europa orientale, ma adotta anche un metodo di spiegazione dei grandi movimenti migratori a base climatico-geografica (coincidenze tra i periodi di siccità nella steppa e migrazioni delle orde turco-mongole) che lo situa all'avanguardia dei metodi storiografici moderni (78). In quella ancor più imponente sugli Arabi (più di 2500 pagine!) egli assicura per la prima volta al mondo arabo pre-islamico un ruolo di rilievo nella storia complessiva del Mediterraneo antico (79).

3. Un metodo storico assai personale

Già nella sua opera di sintesi sulla religione romana Altheim propone una sua nozione di storia che rifiuta sia l'aridità dello storicismo sia l'astrattezza dell'idealismo: "Ciascuna forma religiosa deve potersi iscrivere in un sistema di coordinate di cui le ascisse traducono il corso dell'evoluzione storica, mentre le ordinate esprimono gli elementi di un

(74) *Vom Ursprung der Runen*, Frankfurt am Main 1939; *Italien und die dorische Wanderung*, Amsterdam 1940; *Kimbern und Runen. Untersuchungen zur Ursprungsfragen der Runen*, Berlin 1942; *Goten und Finnen*, Berlin 1944; e *Hunnische Runen*, Halle 1948. I risultati storici sono riassunti in *La religion romaine antique*, pp. 16-20 e 50-53. Le parentele linguistiche e iconografiche permettono di stabilire rapporti (e fissare le date delle rispettive migrazioni) tra varie tribù indo-europee: Latini, Camuni, Euganei, Veneti, Germani, Illiri e Dori.

(75) *Hattila und die Hunnen*, Baden-Baden 1951; *Roman und Dekadenz*, Tübingen 1951; *Alexander und Asien. Geschichte eines geistigen Erbes*, Tübingen 1953; *Gesicht von Abend und Morgen. Von der Antike zum Mittelalter*, Frankfurt am Main-Hamburg 1955; *Reich gegen Mitternacht. Asiens Weg nach Europa*, Hamburg 1955; *Der unbesiegte Gott*, Hamburg 1957; *Zarathustra und Alexander. Eine ost-westliche Begegnung*, Frankfurt am Main 1960; *Entwicklungshilfe im Altertum. Die großen Reiche und ihre Nachbarn*, Hamburg 1962. Di gran parte di queste opere apparvero subito traduzioni francesi, italiane, spagnole e portoghesi (non inglesi: il pubblico anglosassone ha gusti più pragmatici).

(76) Queste opere furono da ultimo pubblicate esclusivamente presso De Gruyter, il massimo editore accademico tedesco. Per un elenco completo vd. la bibliografia dal 1951 (un anno di produttività incredibile) al 1973. La storia dei Sassanidi, a cui egli lavorava nel 1976, rimase incompiuta alla sua morte: vedi sopra n. 62. Un'anticipazione di essa si può trovare in *Ein asiatischer Staat. Feudalismus unter der Sasaniden und ihren Nachbarn*, Wiesbaden 1954, redatto in collaborazione con R. Stiehl.

(77) Cfr. M. de Ferdinandy, *Franz Altheim*, p. 487; G. Sanders, *Franz Altheim*, pp. 790-791.

(78) Cfr. M. de Ferdinandy, *Franz Altheim*, pp. 490-493.

(79) Cfr. G. Sanders, *Franz Altheim*, p. 790.

ordine sistematico" (80). In altre parole ciascuna religione ha una sua propria idea (o essenza, o forma) e una storia. Questa idea ha una sua realtà extra-temporale e sovra-storica che non si lascia condizionare dagli avvenimenti accidentali estranei alle linee maestre del sistema (81). La storia poi procede con un movimento ritmico scandito da grandi sobbalzi e da epoche di relativa calma che agiscono come un freno alle violente rivoluzioni che le hanno precedute (82). Lo storico (idealmente rappresentato da Tacito) (83), infine, ha una funzione rivelatrice, quasi assimilabile a quella di un vate o profeta, nel momento in cui si assume il compito ermeneutico di adeguare il presente al messaggio del passato. A più riprese e con varie modulazioni (84) il Nostro individua due linee storiografiche prevalenti ai suoi giorni, riassumibili nelle formule "storia" e "metastoria" (altri parlarebbe di approccio "idiografico" e "nomotetico") (85), le quali sembrano essere fra di loro in insanabile divergenza. La prima linea è naturalmente quella della specializzazione filologica e riconosce i suoi maestri in B.G. Niebuhr (1776-1831), L. Ranke (1785-1886), J.G. Droysen (1808-1884) e Th. Mommsen (1817-1903), la seconda è quella di una filosofia della storia, o storia filosofica, di matrice a un tempo materialistica (ma antistoricistica) e irrazionalistica, che ha avuto i suoi precursori in Taine e Tocqueville, in Burkhardt e Nietzsche, e ha i suoi massimi esponenti in Spengler e A. Toynbee (1889-1975), un altro storico universale le cui credenziali filologiche sono però assai più precarie di quelle di Altheim nonostante l'estrazione anglosassone. Tra le due linee egli propone una terza via di compromesso, anche se è chiaro che idealmente egli sta dalla parte dei filosofi della storia, e afferma senza complimenti che "le ricerche specialistiche prive di contenuto filosofico è meglio che restino inedite" (86). L'ideale naturalmente è che la scintilla della filo-

(80) *La religion romaine antique*, p. 135.

(81) Ivi, p. 136.

(82) Ivi, p. 238.

(83) Ivi, pp. 257-279. Cfr. M. de Ferdinandy, *Franz Altheim*, p. 496-501. Critico G. Sanders, *Franz Altheim*, pp. 790-791.

(84) Ad esempio *Romanzo e decadenza*, p. 31, e qui "Introduzione: Storia e metastoria", pp. 55-58.

(85) Coppia di termini coniata dal filosofo tedesco neo-kantiano Wilhelm Windelband (1848-1915), diffusa nell'uso di psicologi e antropologi soprattutto americani, adottata in Italia principalmente dallo storico delle religioni Ugo Bianchi (1922-1995).

(86) Qui, p. 58.

sofia pervada anche l'indagine di dettaglio particolare. Tutta la sua opera di ricerca è finalizzata a questo scopo, che si identifica con l'ideale vichiano di accertare il vero e inverare il certo. Anche se non sempre il risultato è all'altezza dell'intenzione, il fine era nobile e degno di essere perseguito.

La visione della storia delle religioni di Altheim si era progressivamente distaccata sia da quella del maestro Otto, sia da quella del "dioscuro" Kerényi. In un'opera in cui la sua riflessione è ormai presentata in forma matura, egli afferma la sua netta contrapposizione alla prospettiva filologistica e (pseudo)-storicistica di Wilamowitz, sospeso tra fede negli dei greci e fede nello spirito nazionale greco (87), ma al tempo stesso presenta con olimpico distacco – pur senza rinnegarle – le concezioni, apertamente definite "metafisiche", dell'uno come dell'altro. Gli dei della Grecia e di Roma, secondo Otto, si presentano come "forme originarie sulle quali si era formata quella realtà storica e metastorica che definiamo mondo antico" (88). L'ulteriore passo in avanti fatto dallo storico ungherese va nella direzione della centralità del mito, un mito dotato di valenza sovraculturale che trae la propria forza di espansione e di propulsione da un archetipo primordiale, non dalla storia. Tale visione si inquadra in una concezione metafisica che risale alla tradizione neoplatonica, culminata in Germania nell'opera di Georg Friedrich Creuzer (1771-1858) e Johann Joseph von Görres (1776-1848), e trova infine sorprendenti consonanze nel vitalismo primordiale del poeta Gabriele d'Annunzio (1863-1938), di cui il Nostro rivendica il genio e la profondità (89). Come si è detto sopra, il ritratto (del tutto attendibile) non piacque a Kerényi, che in cuor suo si sentiva filologo e se ne risentì amaramente (90). Ma la mente di Altheim ormai viaggiava per altre vie: il suo sguardo spaziava nelle steppe dell'Asia Centrale e nei deserti attorno al Mar Rosso e non poteva sentirsi soddi-

(87) *Romanzo e decadenza*, pp. 54-55.

(88) Ivi, p. 57.

(89) Ivi, pp. 57-69. Sia d'Annunzio sia il romanziere inglese D.H. Lawrence (1885-1930) avrebbero capito dell'anima etrusca più di molti etruscologi professionali (il che non è molto lontano dal vero: basti leggere di quest'ultimo *Etruscan Places*, pubblicato postumo nel 1932 e riedito anche recentemente con la prefazione di Massimo Pallottino, Nuova Immagine Ed., Siena 1997).

(90) Non piacque neanche alla moglie, come risulta dalle lettere, e come mi ripeteva la stessa Magda durante lunghe conversazioni avute agli inizi degli anni Novanta, di fronte a una torta ungherese.

sfatto di formule nate contemplando dei e templi di marmo. Come i suoi eroi Lawrence e D'Annunzio egli cercava il sangue e la carne e li trovava certo altrove, nell'universo spirituale di esseri virili scorrazzanti sui loro cavalli o dromedari, incorporati nelle loro cavalcature quasi come centauri (91).

Nel saggio qui presentato, che oltre a essere un'opera della piena maturità si presenta fin dal sottotitolo dell'originale ("Paganesimo e cristianesimo") come il più squisitamente storico-religioso di tutta la sua opera (92), fin dall'introduzione, "La storia delle religioni, oggi", si apre con un *cahier de doléances* che non ha perduto nulla della sua attualità. Nonostante che la religione sia uno dei motori fondamentali della vita umana e ben poche siano le manifestazioni umane non plasmate da impulsi religiosi, e lo studio di essa sia riconosciuto come disciplina autonoma nell'ambito accademico, non si può dire che i nostri tempi (quelli di Altheim come quelli dello scrivente e del lettore) siano favorevoli agli studi storico-religiosi (quelli seri per intenderci, non quelli sedicenti tali), ad altre scienze o filosofie postmoderne è invece demandato il compito di guidare l'educazione degli uomini contemporanei e di influenzare mode e tendenze intellettuali (93). Nell'Appendice, dedicata a "Lo studio della religione della tarda antichità", l'Autore tira le somme in una chiave improntata a ulteriore pessimismo. Lo studio delle religioni tardo-antiche, cominciato con i lavori di pionieri della forza di un Cumont, di un Reitzenstein, di un Bidez, non è riuscito ad affermarsi come autonoma disciplina scienti-

(91) Sullo stile di vita animalesco, teriomorfico degli Unni (*Hun* = "uomini forti", nell'etimologia caldeggiata da Altheim) cfr. M. de Ferdinandy, *Franz Altheim*, p. 493, con i riferimenti alle opere del Nostro. Sul rapporto simpatetico degli Arabi con i loro cammelli e dromedari il folklore abbonda, dentro e fuori il *Corano*.

(92) La problematica dei rapporti tra culti pagani e cristianesimo è uno dei filoni principali attorno a cui si è formata la storia delle religioni moderna, soprattutto nella versione germanica della *Religionsgeschichte*: cfr. la preziosa messa a punto di W. Burkert, *Antichità classica e cristianesimo antico. Problemi di una scienza comprensiva delle religioni*, L. Giordano, Cosenza 2000, pp. 21-66.

(93) Per una panoramica non lusinghiera della situazione attuale rimando a G. Casadio, *È possibile la storia delle religioni in un mondo multiculturale?*, in A. Nesti (a cura di), *Multiculturalismo e pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile?*, Firenze University Press, Firenze 2006, pp. 71-86.

fica e non gode di buona salute all'interno del mondo accademico. Le ragioni che Altheim adduce per dare ragione di questo fatto (vastità dell'argomento, inadeguatezza dell'armamentario posseduto dal classicista, impossibilità di possedere tutte le competenze filologiche necessarie e – *last but not least* – il condizionamento dovuto alla pretesa dogmatica del cristianesimo – come, aggiungiamo noi, dell'islam – di essere la *vera* religione) sono più o meno le stesse addotte dopo un cinquantennio da Walter Burkert, che è forse il massimo studioso vivente di queste realtà (94). Ciò naturalmente parla a favore della lucidità e della lungimiranza del nostro autore.

Il metodo di Altheim, sia ben chiaro, non è quello della storia delle religioni in chiave tipologico-comparativa quale è stata praticata da un Pettazzoni o da un Eliade e dalle rispettive scuole. Altheim è soprattutto uno storico del mondo antico in chiave universale. Le pagine che egli dedica ai "tipi di religione" in un importante saggio dedicato alle origini storico-religiose del romanzo antico (95) sono comunque estremamente acute e anticipatrici di quelle che sarebbero state le posizioni prevalenti tra gli storici delle religioni *strictu sensu* alla fine degli anni Cinquanta (96). Egli distingue tra religioni di tipo "antico" (che altri chiama religioni "etniche"), come quelle dei popoli già noti nell'antichità (Germani, Romani, Greci, Egizi, Indiani, Cinesi, ecc.), che limitano il loro raggio d'azione a singole popolazioni e in genere non cercano proseliti, non promettono salvezza né attribuiscono una finalità all'uomo fuori dal mondo. E religioni, invece, di tipo "moderno" (che altri chiama religioni "fondate"), come il buddhismo, il cristianesimo, il manicheismo, l'islamismo, che riconoscono un fondatore, proclamano la necessità di una salvezza e aspirano a una diffusione universale. Egli riconosce peraltro, con grande sensibilità storica, la debolezza di questo come di ogni altro schema classificatorio. Il mazdeismo iranico e l'ebraismo sono senza dubbio delle religioni etniche, ma si richiamano con forza a un fondatore, per quanto immerso nel tempo del

(94) W. Burkert, *Antichità classica e cristianesimo antico*, pp. 55-59, in cui aleggia lo stesso spirito di crisi (l'assenza del nome di Altheim nella pur nutrita bibliografia testimonia delle sfortune del Nostro nella sua stessa patria).

(95) *Romanzo e decadenza*, pp. 52-55.

(96) Si veda soprattutto U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, Studium, Roma 1958, e *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959, di Gustav Mensching (1901-1978), il più storicista tra i fenomenologi tedeschi.

mito, Zarathuštra e Mosè rispettivamente. Inoltre, esiste un'altra categoria, quella delle religioni misteriche (che noi preferiamo chiamare "culti"), le quali, pur non conoscendo un fondatore, hanno una concezione della salvezza e cercano di fare proseliti (pur senza pretendere una "conversione"). Partendo da queste premesse, storicamente e fenomenologicamente assai promettenti, egli si è mosso attraverso le grandi culture dell'Eurasia e i rispettivi mondi religiosi, privilegiando certi temi che erano più consoni al suo temperamento di uomo e di studioso, ma sempre indagando gli aspetti religiosi sullo sfondo di un più vasto quadro d'insieme, con particolare insistenza sugli aspetti economici ed ecologici.

Un tema che affascinò più di ogni altro Altheim, e ricorre insistentemente nella sua opera, è quello del mazdakismo, il movimento fondato dal riformatore sociale e profeta iranico Mazdak, vissuto durante il regno del re sassanide Kavad (488-531 d.C.). Mazdak predicò una religione di stampo dualistico e gnostico, affine sia al manicheismo sia allo stesso zoroastrismo (la religione di stato dell'impero sassanide), che cercava di instaurare il comunismo, non solo dei mezzi di produzione (in pratica le terre, che erano possedute da pochissime grandi famiglie dell'aristocrazia di corte e dal clero zoroastriano), ma anche e soprattutto delle donne, strumenti della procreazione e del piacere ammassate negli harem dei feudatari. Egli riuscì a convertire lo stesso re e a mettere in pratica la sua riforma per una trentina d'anni, finché un sollevamento capeggiato dallo stesso principe ereditario Cosroe mise fine alla singolare redistribuzione dei beni, e il profeta e i suoi seguaci furono massacrati, mentre le donne e le terre ritornarono ai legittimi consorti e proprietari (524 o 528 d.C.) (97). Altheim rivendica, contro la storiografia sovietica, il carattere religioso del personaggio Mazdak in cui vede il confluire delle speculazioni del neoplatonico Porfirio nel solco della tradizione dualistica iranica, ma lo colloca nel quadro della storia economica dell'impero sassanide e delle turbolenze create dall'invasione degli Unni Eftaliti (98). Il suo approccio, proprio per il carattere eterogeneo della documentazione su cui si basa e l'eterodossia rispetto a ogni tradizione di studi consolidata, non ha incontrato molto favore, né presso gli orientalisti né presso gli specialisti del mondo classico: ma questo era un po' iscritto nel carattere del personaggio, coinvolto in tutte le fasi della sua carriera in feroci polemiche con vari esponenti dell'*establishment* accademico.

La divinità solare è un'altra creazione religiosa che attirò costantemente l'attenzione di Altheim (99), certamente fin dai suoi primi viaggi in Medio Oriente, dove dei e dee solari hanno nel culto un ruolo ben più rilevante di quello che ha a Roma il pallido Sol Indiges venerato sul Quirinale dalla *gens* Aurelia. Ma il dio sole che interessa ad Altheim in questo libro è il dio arabo Shams, che dalle sue lontane origini beduine, attraverso le varie trasformazioni e gli effimeri trionfi di cui godette sotto gli imperatori Elagabalo e Aureliano, finisce per cedere il suo primato al dio unico dei Cristiani proprio nel momento in cui l'imperatore Costantino lo adotta come suo archetipo celeste. Alle fortune della religione solare a Roma e fuori di Roma, anche per quanto riguarda aspetti trascurati da Altheim, è riservato in questo libro un apposito capitolo. Qui invece si vuole insistere sulla geniale attitudine del nostro autore, in questo libro come in quello sulla religione romana, a individuare analogie tra formazioni religiose apparentemente assai distanti fra di loro e renderle operative ai fini della ricostruzione storica (e questo è naturalmente uno degli obiettivi primari della storia delle religioni in quanto autonoma disciplina).

Il problema al quale si attacca qui Altheim è né più né meno quello delle origini storiche del monoteismo islamico (100). Il primo accosta-

(97) Cfr. G. Casadio, *Mani versus Mazdak: The Prophet and his King in pre-Islamic Iran*, in L. Martin (ed.), *Religious Transformations and Socio-Political Change. Eastern Europe and Latin America*, Berlin-New York 1993, pp. 41-60, spec. 46-51, con la bibliografia precedente e un tentativo di interpretazione.

(98) L'articolo monografico su Mazdak (cfr. *supra* n. 22) fu per questo motivo ristampato con insignificanti variazioni in opere successive. Prima in una storia dei Sassanidi, *Ein asiatischer Staat. Feudalismus unter der Sasaniden und ihren Nachbarn*, Wiesbaden 1954, pp. 189-206, come uno dei tre piloni dello mondo spirituale, insieme alla codificazione giuridica e al romanzo cavalleresco; poi in una specie di storia dell'utopia socio-economica in Asia, *Utopie und Wirtschaft. Eine geschichtliche Betrachtung*, Frankfurt am Main 1957, a guisa di introduzione; infine nel terzo tomo della *Geschichte der Hunnen*, Berlin 1961, come esempio di conflitti tra religioni negli imperi sconquassati dalle incursioni dei nomadi della steppa.

(99) Secondo il suo solito, in questa breve monografia scritta per un tascabile della Rowohlt, che – per chi non lo sapesse – è una specie di Mondadori tedesca con nel suo catalogo una sfilza di premi Nobel, l'autore non fa che riprendere e allargare il capitolo sulla "Religione solare" già apparso a più riprese nella sua storia della religione romana: cfr. *La religion romaine antique*, pp. 298-310.

(100) Pp. 86-88 e 115-116. Più o meno con le stesse parole già in *La reli-*

mento è fatto tra la predicazione di Maometto e quella di Mani, fondatore del manicheismo quattro secoli prima della fondazione dell'islam. Come Mani proclamava di compiere con la sua profezia la missione iniziata da Buddha in India, da Zarathuštra in Persia e da Gesù in Occidente, così Maometto era guidato dall'idea che la sua predicazione fosse il compimento delle antiche rivelazioni di Mosè e Gesù, e si presentava quindi come "il sigillo dei profeti". Ambedue poi, a differenza dei loro predecessori, si presero la briga di occuparsi della redazione del libro sacro di carattere normativo per i fedeli della propria religione e di chiudere, per così dire, il canone prima della loro morte, evitando il caos redazionale e interpretativo che si verificò alla morte di Gesù e di Buddha. Il secondo accostamento, ancora più sorprendente, è quello tra Maometto ed Eutiche, padre della dottrina monofisita. Come i monofisiti (e prima di loro i neoplatonici egiziani e siriaci) erano visceralmente attaccati al principio dell'unità divina (in Cristo prevale la natura divina quasi sommergendo la natura umana), così Maometto era ossessionato dall'idea del dio unico (Allah significa "Il dio", "Iddio", non Dio, come si crede), che non ha alcun "compagno" (o "compagna", come nella religione araba preislamica). Franz Altheim era uomo che non si spaventava di fronte a nulla; avesse vissuto nella Germania d'oggi afflitta da corti di giustizia ove fa legge il multiculturalismo, non si sarebbe lasciato spaventare da una *fatwa* comminata da un imam indignato dall'ipotesi di Mani – l'arci-eretico (*zindiq*) – presentato come precursore del Profeta.

Giovanni Casadio
Università di Salerno

gion romaine antique, pp. 116-121 e 330-331. Altheim si conferma come imperterrito plagiatore di se stesso. Già C. Mutti, *Vorwort* zu *Der Kreuzzug des Onkel Sam* (Edizioni Avatar, novembre 2002): http://www.die-kommenden.net/dk/bn-ai/kreuzzug1.htm, p. 3, n. 14, aveva richiamato l'attenzione su queste intuizioni di Altheim, accentuandole comunque in una direzione storicamente assai discutibile.

Bibliografia di Franz Altheim

Die Komposition der Politik des Aristoteles, Diss. Frankfurt am Main 1924.
Griechische Götter im alten Rom, Giessen 1930.
Terra Mater. Untersuchungen zur altitalischen Religionsgeschichte, Giessen 1931.
Römische Religionsgeschichte, 3 voll., Berlin 1931-1933; II ed., 2 voll., Baden-Baden 1951-1953; III ed., 2 voll., Berlin 1956.
Epochen der Römischen Geschichte, 2 voll., Frankfurt am Main 1934-1935.
A History of Roman Religion, New York 1938.
Die Soldatenkaiser, Frankfurt am Main 1939.
(con Erika Trautmann) *Vom Ursprung der Runen*, Frankfurt am Main 1939.
(con Erika Trautmann) *Italien und die dorische Wanderung*, Amsterdam 1940.
Lex sacrata. Die Anfänge der plebeischen Organisation, Amsterdam 1940.
Italien und Rom, 2 voll., Amsterdam 1941; II ed., 1943; III ed., Leipzig 1944.
(con Erika Trautmann-Nehring) *Kimbern und Runen. Untersuchungen zur Ursprungsfragen der Runen*, Berlin 1942.
Helios und Heliodoros von Emesa, Amsterdam 1942.
Rom und der Hellenismus, Amsterdam 1942.
Die Krise der alten Welt im 3. Jh. n. Zw. und ihre Ursachen, 2 voll., Berlin 1943.
Goten und Finnen, Berlin 1944.
Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter, 2 voll., Halle 1947.
Römische Geschichte, 2 voll., Berlin 1948; II ed. 3 voll., Berlin 1956.
Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum, 2 voll., Halle 1948-1950.
Hunnische Runen, Halle 1948.
Awestische Textgeschichte, Halle 1949.
Sein und Werden in der Geschichte, Tübingen 1950.
Der Ursprung der Etrusker, Baden-Baden 1950.
Hattila und die Hunnen, Baden-Baden 1951.
Römische Geschichte, Frankfurt am Main 1951-1953.
Geschichte der lateinischen Sprache, Frankfurt am Main 1951.
Roman und Dekadenz, Tübingen 1951.
(et alii) *Aus Spätantike und Christentum*, Tübingen 1951.
(con Ruth Stiehl) *Asien und Rom. Neue Urkunden aus sasanidischer Frühzeit*, Tübingen 1952.
Attila et les Huns, Paris 1952.
Niedergang der alten Welt. Eine Untersuchung der Ursachen, 2 voll., Frankfurt am Main 1952.
Alexander und Asien. Geschichte eines geistigen Erbes, Tübingen 1953.
Le déclin du monde antique, Paris 1953.
(con Ruth Stiehl) *Das erste Auftreten der Hunnen. Das Alter der Jesaja-rolle. Neue Urkunde aus Dura-Europos*, Baden-Baden 1953.
Alexandre et l'Asie, Paris 1954.
(con Ruth Stiehl) *Porphyrios und Empedokles*, Tübingen 1954.
(con Ruth Stiehl) *Ein asiatischer Staat. Feudalismus unter der Sasaniden und ihren Nachbarn*, Wiesbaden 1954.

Gesicht von Abend und Morgen. Von der Antike zum Mittelalter, Frankfurt am Main-Hamburg 1955.
Reich gegen Mitternacht. Asiens Weg nach Europa, Hamburg 1955.
La religion romaine antique, Paris 1955.
(con Ruth Stiehl) *Finanzgeschichte der Spätantike*, Frankfurt am Main 1957.
Der unbesiegte Gott. Heidentum und Christenum, Hamburg 1957.
(con Ruth Stiehl) *Supplementum aramaicum. Aramäisches aus Iran*, Baden-Baden 1957.
Utopie und Wirtschaft. Eine geschichtliche Betrachtung, Frankfurt am Main 1957.
(con Hans-Wilhelm Haussig) *Die Hunnen in Osteuropa*, Baden-Baden 1958.
(con Ruth Stiehl) *Philologia sacra*, Tübingen 1958.
(et alii) *Geschichte der Hunnen*, 5 voll., Berlin 1959-1962.
Il dio invitto. Cristianesimo e culti solari, Feltrinelli, Milano 1960.
Zarathustra und Alexander. Eine ost-westliche Begegnung, Frankfurt am Main 1960.
Dall'antichità al medioevo. Il volto della sera e del mattino, Sansoni, Firenze 1961.
Historia de Roma, Mexico 1961-1964.
(a cura) *Untersuchungen zur römischen Geschichte*, 4 voll., Frankfurt am Main 1961-1967.
Entwicklungshilfe im Altertum. Die großen Reiche und ihre Nachbarn, Hamburg 1962.
(con Ruth Stiehl) *Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden*, Frankfurt am Main 1963.
(con Ruth Stiehl, a cura) *Die Araber in der alten Welt*, 5 voll., Berlin 1964-1969.
Vision de la tarde y de la mañana: de la antiguedad a la edad media, Buenos Aires 1965.
El dios invicto. Paganismo y cristianismo, Buenos Aires 1966.
(con Ruth Stiehl) *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, Berlin 1970.
(con Ruth Stiehl) *Christentum am Roten Meer*, 3 voll., Berlin 1973.
Romanzo e decadenza, Ed. Settimo Sigillo, Roma 1995.
Storia della religione romana, Ed. Settimo Sigillo, Roma 1996.

Due traduzioni (curate dallo stesso Autore) rappresentano la prima redazione di opere successivamente pubblicate nella lingua originale. Tutte, anche quelle che non apportano elementi originali, sono rappresentative della diffusione e ricezione mondiale dell'opera di Altheim. La bibliografia completa fino al 1967 è reperibile in R. Stiehl-H.E. Stier (a cura), *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968*, Berlin 1968, 390-426. Essa è dotata di utilissimi indici sia dei testi, scrittori, personaggi, luoghi e popoli antichi, sia dei collaboratori e degli autori recensiti, sia degli argomenti affrontati (solo per la "religione" quasi un centinaio di soggetti, da Anna Perenna a Zarathustra).

Bibliografia su Franz Altheim

Miguel de Ferdinandy, *Franz Altheim*, in *Eco. Revista de la cultura de Occidente*, n. 137, 1971, pp. 469-504.
Volker Losemann, *Nationalsozialismus und Antike. Studien zur Entwicklung des Faches Alte Geschichte 1933-1945*, Hamburg 1977.
Gabriel Sanders, *Franz Altheim (1898-1976)*, in *Gnomon*, n. 50, 1978, pp. 789-791.
Günter Mühlpfordt, *In memoriam Franz Altheim (1898-1976) als Lehrer und als Mensch. Erinnerungen an den Althistoriker von einem Neuzeithistoriker*, in *Klio*, n. 60, 1978, pp. 635-639.
Karl Christ, *Römische Geschichte und deutsche Geschichtswissenschaft*, München 1982.
Hans Dietz, *Political Classical Studies by Leading German Scholars of the Third* Reich, in *Quaderni di storia*, n. 10, 19, 1984, pp. 255-270.
Hans Dietz, *Classics, Ancient History and Ideological State Institutes in the Third Reich*, in *Quaderni di storia*, n. 11, 22, 1985, pp. 129-135.
Piero Angelini, *Dall'epistolario di Ernesto de Martino*, in *Quaderni del dipartimento di scienze sociali I.U.O. di Napoli*, n. 3-4, 1989, pp. 163-216.
Luciano Arcella, *Introduzione*, in Franz Altheim, *Romanzo e decadenza*, Ed. Settimo Sigillo, Roma 1995, pp. 7-23.
Enrico Montanari, *Introduzione*, in Franz Altheim, *Storia della religione romana*, Ed. Settimo Sigillo, Roma 1996, pp. 5-16. Rist. col titolo *La "morfologia culturale" nella "Römische Religionsgeschichte"* di Franz Altheim, in Idem, *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001, pp. 119-128.
Volker Losemann, *Die Krise der "Alten Welt" und der Gegenwart. Franz Altheim und Karl Kerényi im Dialog*, in *Imperium Romanum. Studien zu Geschichte und Rezeption: Festschrift für Karl Christ zum 65. Geburtstag*, a cura di P. Kneissl-V. Losemann, Stuttgart 1998, pp. 492-518.
Volker Losemann, *I "Dioscuri": Franz Altheim e Karl Kerényi, tappe di un'amicizia*, in *Károly Kerényi: Incontro con il divino*, a cura di Luciano Arcella, Ed. Settimo Sigillo, Roma 1999, pp. 17-28.
Antike und Altertumswissenschaft in der Zeit von Faschismus und Nationalsozialismus. Kolloquium Universität Zürich 14.-17 Oktober 1998, a cura di Beat Näf, Mandelbachtal-Cambridge 2001.
Hans Thomas Hakl, *Der verborgene Geist von Eranos*, Bretten 2001.
Carlo Mutti, *Vorwort* a *Der Kreuzzug des Onkel Sam* (Ed. Avatar, novembre 2002), al sito http://www.die-kommenden.net/dk/bn-ai/kreuzzug1.htm
Burkhard Meißner, *Alte Geschichte*, in *Beiträge zur Geschichte der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg 1502-2002*, a cura di H.-J. Rupieper, Halle 2002, pp. 236-237.
Karl Christ, *Klios Wandlungen*, München 2006.
Heather Pringle, *The Master Plan. Himmler's Scholars and the Holocaust*, New York 2006; trad. ital. *Il piano occulto. La setta segreta delle SS e la ricerca della razza ariana*, Lindau, Torino 2007.

Hans Thomas Hakl, *Julius Evola et l'histoire comparée des religions*, in *Études d'histoire de l'ésotérisme. Mélanges offerts à Jean-Pierre Laurant pour son soixante-dixième anniversaire*, Paris 2007, pp. 83-96.
Josef Wiesehöfer, *Alte Geschichte und Nationalsozialismus*, in *Nationalsozialismus und Kulturwissenschaften*, a cura di J. Elvert (in stampa).

DEUS INVICTUS

LA STORIA DELLE RELIGIONI AI GIORNI NOSTRI

Lo studio della storia delle religioni non può di sicuro ascriversi fra le principali fonti spirituali del nostro tempo. È riconosciuta quale disciplina autonoma unicamente in ambito accademico. Insegnata nelle università, dibattuta nei congressi e relegata nei periodici scientifici, suscita interesse solo negli specialisti. Altrove è bandita da ogni pubblico dibattito, da ogni vivo confronto d'idee, come tutto ciò che è appannaggio degli specialisti.

Nonostante ciò la religione rappresenta un'immensa, ineguagliabile tematica esistenziale. Rientra nel novero delle forze che hanno plasmato grandi orizzonti culturali, mantenendoli in vita. Sono rare le espressioni della cultura umana prive di radici religiose, non determinate da impulsi religiosi. Anche quando l'elemento religioso non si coglie con evidenza, è presente senza per questo essere meno incisivo.

Le filosofie laicizzate, solo apparentemente prive dell'originario sostrato religioso, condizionano di norma il comportamento dei popoli in modo più durevole e si legano più profondamente alla base irrazionale di quelle dichiaratamente dogmatiche.

Dobbiamo ammettere che la nostra epoca non è favorevole agli studi religiosi. La creatività viene a mancare quando non esiste alternativa tra la conservazione dell'esistente e la sua radicale negazione, tra la restaurazione ecclesiastica e la propaganda atea, tra servilismo e scherno; quando il verbo ammutolisce perché i pro e i contro di un'apologia povera e di una critica quasi altrettanto misera sono ormai esauriti. È la vitalità dialettica a rendere la storia spirituale quella che è. Ma com'è possibile un dialogo se mancano gli argomenti per un confronto ragionevole? L'indagine scevra da pregiudizi di una realtà spirituale apparentemente insignificante, rappresenta la premessa alla comprensione della storia religiosa; anche il riconoscimento di ciò che è trapassato è

parte della ricerca. Ma come possono nascere comprensione e valori quando ci si ritiene superiori a ogni altro credo, nella presunzione di possedere incontrovertibili criteri di verità?

È convinzione diffusa che l'avvento di una nuova era, nella quale riponiamo le speranze e per cui siamo disposti a contribuire con tutte le nostre forze, debba cominciare dalla cancellazione del passato. Se nel divenire storico alla religione spetta realmente il posto che le compete, tale cancellazione dovrà iniziare proprio in questo ambito; o meglio, essa dovrà compiersi colà in modo più radicale ed energico che altrove. Pensiamo anche che la nostra speranza debba fondarsi sulla capacità di reperire nuove basi religiose, piuttosto che integrare, come troppo spesso avviene, le acquisizioni ritenute definitive con altre della stessa origine.

Anche il già esistente ha una propria funzione, diversa però da quella che postulano i suoi attuali difensori. Solo se si è disposti a morire possono nascere i presupposti per una nuova vita. Questa misteriosa vicinanza di morte e divenire trova adeguata espressione nella dialettica tra conservazione e innovazione. Solo se le forze della reazione difendono strenuamente ogni palmo di terra, i semi dell'avvenire possono germogliare e l'impulso creativo può rivendicare il ruolo che gli compete. Solo il sacrificio dà alla conquista il giusto valore; e il nuovo può ottenere quel che gli compete solo quando attraverso una dura lotta riesce a strapparlo alle forze della reazione. Così le spinte sovversive e conservatrici sono accomunate in un tutt'uno di cui la vita e la morte rappresentano due poli separati, eppure indivisibili.

PREMESSE

Gli eventi che descriveremo nelle pagine seguenti appartengono al passato. Essi ci riconducono a un'epoca di profonde trasformazioni storiche e religiose.

Il punto di partenza è il mondo arabo, che per la prima volta si affaccia sul teatro della storia. In seguito la scena si sposta a Roma e, se talora se ne allontana, vi fa poi costantemente ritorno. Roma non è certo l'unica potenza conservatrice al centro degli eventi. Ma solo lei ha il compito cruciale di respingere o assimilare le forze del nuovo che avanza, di negargli o concedergli la vittoria. Siamo nell'ultima fase della storia religiosa di Roma, quando il vecchio e il nuovo hanno raggiunto un equilibrio che solo è garante del divenire storico. Come vedremo, la forza ordinatrice e plasmatrice, che rappresenta l'autentica essenza della religione romana, è rimasta inalterata sino all'ultimo.

L'asserto può stupire chi è uso alla rappresentazione tradizionale della storia religiosa romana, secondo cui essa si sviluppa secondo uno schema preordinato. Questa tesi è stata espressa compiutamente dai seguaci di un Wissowa, di un Deubner o di un Latte e si è poi mantenuta a lungo, con la pertinacia propria dell'errore.

Secondo questi storici e filologi, l'autentica religione romana coinciderebbe con le più antiche ricorrenze calendariali, risalenti al VI secolo a.C., e sugli dei ad esse collegate. Tutto il resto, le influenze greche, ellenistiche e le svariate ascendenze orientali, altro esito non ebbe che modificare ciò che all'inizio era un'originale creazione di Roma. Assalita e soffocata dalla gramigna, la pianta si avviò ad una morte lenta ma sicura.

La storia religiosa di Roma aveva così ben scarso rilievo. Per cogliere davvero l'essenza della religione romana, ci si doveva accontentare delle manifestazioni più arcaiche. Un limite non da poco, poiché le testimonianze su quel periodo sono rare e, ciò che è peggio, non

recano il segno di alcuno storico o poeta di rilievo. Il resto – quasi un millennio, che va dal 510 a.C. al 394 d.C. (o qualsiasi altro limite si voglia porre) – rappresenterebbe un insieme di eventi e di conflitti destinati a segnare il declino di un'ipotetica romanità originaria. In tempi storici si sarebbero verificati solo avvenimenti capaci di rinviare, ma non di scongiurare, la fine della religione romana.

Nel frattempo ci si è resi conto che questa ricostruzione era inesatta. Gli antichi culti della romanità erano ben lontani dall'avere un carattere puramente nazionale: vi erano già incluse divinità allogene, cioè greche ed etrusche. Inoltre, man mano che vari gruppi etnici – Latini, Sabini ed Etruschi – s'integravano nella Roma antica, scompariva anche l'originario mondo romano. Se da qualche parte si voleva trovare l'essenza della religione romana, era nel modo in cui vennero reinterpretate tradizioni ed elementi allogeni. I vari dei erano meno romani della visione globale del divino in cui andavano ad inserirsi. Qui la religione di Roma si distingueva nettamente dal resto dell'Italia, dalla Grecia e, in seguito, dall'Oriente.

Appurato questo, ne conseguì un logico rovesciamento di prospettiva.

Una volta che la più antica storia romana fu privata della pretesa di costituire la sola espressione autentica di una religione nazionale, l'interesse si spostò per forza di cose verso epoche posteriori. La vera romanità non doveva ricercarsi dove la religione, chiusa "nel suo minuscolo bozzolo", rifiutava di manifestarsi, ma piuttosto dove l'urgenza degli eventi la trascinò nei secoli a venire. Il fulcro della storia di Roma e della sua religione non sono gli scarsamente documentati inizi, bensì gli ultimi due secoli della Repubblica. Al posto delle antiche festività calendariali, i testimoni più attendibili della religione romana sono coloro che furono contemporanei ai fatti: i poeti, gli storici e i grandi uomini politici.

Sino ad oggi si è studiato l'aspetto giuridico e, più in generale, tutte le forme istituzionali della religione romana. Occorre invece sottolineare che se l'apice della religione, il suo periodo aureo, risalgono ai secoli in cui essa dovette definire se stessa nella lotta e nei conflitti, la sua essenza non può ricercarsi quando decadde a pura forma. I ritrovamenti archeologici sono troppo lontani dal lavoro dello storico; questi è più creativo, necessita di un orizzonte culturale per ricostruire fatti e accadimenti, affinché ciò che era cristallizzato nella storia possa rivivere. Non come dato storico a sé stante, ma solo in quanto è necessario dar rilievo al nuovo nel suo carattere peculiare e talora nella sua unicità.

Il Sole divinizzato della tarda antichità

Sin dalla più remota antichità ci s'imbatte in dei di natura solare o che incarnano addirittura il Sole; successivamente essi si sviluppano, raggiungendo una rara complessità. Sono presenti in quasi tutte le religioni antiche, a cominciare dall'egizio Râ sino all'iranico Mithra, da Helios al *Sol Indigens* della Roma arcaica.

Il dio in questione non appare nei primi secoli, ma nella tarda antichità. Inizialmente la sua ascesa si sovrappone in parte a quella di Mithra, dal quale resta però distinto. Mithra appartiene al più antico *pantheon* indo-iranico, mentre il dio solare giunge dalla penisola arabica. Mentre il primo non uscì mai dall'ambito dei misteri, legato all'angusta cerchia degli iniziati, il secondo si liberò pian piano dai vincoli tradizionali, imboccando una via del tutto diversa.

La storia dell'antico dio solare è all'incirca quella di una graduale trasformazione. Il culto, originatosi fra le popolazioni nomadi arabe, fa la sua comparsa in una città della Siria. Per la sua specificità e unicità, mette a soqquadro il mondo occidentale, provocandone l'appassionato rifiuto. Ma la sua espressione letteraria, cioè la filosofia neoplatonica, e ancor più la capacità assimilatrice della religione romana e dell'idea romana di Stato, operano il miracolo: dal dio solare di Elagabalo (218-222 d.C.), maculato dalle orge e dalle superstizioni orientali, sorge il più etereo degli dei, un dio destinato ad unificare di nuovo la religiosità antica.

Questo tardo frutto del paganesimo fu così determinante da condizionare il Cristianesimo nascente. Ebbe un ruolo decisivo soprattutto l'immagine neoplatonica di Helios. La rilettura filosofica, cui il dio del Sole fornì occasione, lo rese uno dei personaggi più maestosi e avvincenti della tarda antichità, di modo che neppure l'avversario poté sfuggire al suo fascino. Ancora oggi la data del Natale tradisce l'originaria ricorrenza che in Roma celebrava il giorno natalizio dell'Invitto dio del Sole (*Deo Soli Invicti*), una data che condizionò la politica religiosa di Costantino il Grande (306-337 d.C.).

La conversione di Costantino (312 d.C.) rappresenta l'avvenimento nel quale convergeranno tutte le considerazioni che seguono. Il primo imperatore cristiano non è soltanto uno strenuo difensore, ma anche un punto di riferimento per la storia della sua religione. Fondatore di uno Stato cristiano, egli riuscì ad unificare quel che prima appariva inconciliabile. Nello scenario appena delineato, l'importanza di Costantino è equiparabile solo a quella di san Paolo e di sant'Agostino.

Lo sviluppo della religione cristiana è uno dei maggiori soggetti della storiografia. Oggi si tende a presentarlo come l'attuazione di un piano salvifico in cui lo stesso Costantino assume un ruolo determinante. Così è accaduto che la storia di un uomo, al quale ancora Jacob Burckhardt affibbiava un giudizio impietoso, si sia trasformata col tempo in un autentico panegirico. Secondo uno dei più recenti biografi, l'opera dell'imperatore Costantino sarebbe da lodare a tal punto da giudicare positiva la condanna a morte per strangolamento della consorte! Per noi invece questa analisi non ha valore. Le azioni di Costantino vanno valutate e giudicate alla stregua di quelle degli altri uomini e non ci domandiamo se e quale significato ulteriore esse possano avere.

Ciò significa che questi fatti non rappresentano l'attuazione di un piano preordinato, ma l'esito di precisi e determinati presupposti; che talora non seguono una via diretta, bensì dei percorsi intricati; che Costantino non ha solo provocato, ma ha anche assecondato gli eventi; e infine che l'importante non è giustificare le sue azioni, bensì ricostruire il suo posto nella storia. La storia religiosa e quella profana concordano così nel riconoscere che ogni cosa ha un inizio e una fine nel tempo.

Negare che la storia rappresenti il dispiegarsi di un piano provvidenziale non vuol dire rinunciare all'eternità a favore del tempo. Certo, l'eterno ha la sua funzione determinante, ma deve essere ricercato altrove.

Seguendo le vicissitudini del dio solare della tarda antichità, non si può far a meno di imbattersi in una contraddizione. Ci chiediamo infatti se tutto ciò faccia parte della storia religiosa o se la situazione politica non abbia fornito un apporto determinante. L'alternativa può far intuire l'essenziale, senza tuttavia afferrarlo. La religione e lo Stato quali poli della vita umana si trovano, secondo l'espressione di Schelling, "in così stretta connessione che nessuno dei due, senza l'altro, può essere efficace". A ben vedere, ciò significa che solo la vera religione e l'autentica idea dello Stato s'integrano dando luogo ad un tutto; solo se si realizzano compiutamente esse possono influenzarsi a vicenda. Anziché ad un'alternativa teorica, siamo di fronte ad una antitesi storica.

Proprio la religione solare può fornircene un esempio. Quel che in origine appare come un groviglio confuso, in questa prospettiva si rivela un disegno ben tratteggiato. All'antichissimo Sole/*Shams* arabo-beduino fu negata la signoria sul *pantheon* romano con la stessa determinazione con cui al medesimo dio, ormai mondato da ogni impurità e impregnato di filosofia, fu concessa ogni cosa. La reazione politica costrinse il dio a reinventarsi e questo rappresentò il primo passo verso

la sua definitiva affermazione. La sua ascesa nella sfera politica non fu il risultato di un'occasionale serie di circostanze, ma di un'inarrestabile azione formatrice e creativa.

Storia e metastoria

Un'era che ha smarrito i suoi fondamenti deve per forza cercarne di nuovi. Dove si è aperta una breccia, l'impulso vitale continua senza sosta a gettar ponti sull'abisso per colmarlo. Bisogna però ammettere la sconfitta e non negare il problema seppellendolo sotto un mare di parole. La diagnosi è sempre il primo passo verso la guarigione.

Anche la storiografia oggi ha a che fare con un orizzonte in trasformazione. In questo caso l'inconveniente di cui abbiamo appena parlato si aggrava. Essa è al tempo stesso il soggetto e l'oggetto della diagnosi; ed è coinvolta nelle stesse crisi mondiali che analizza ed espone. La ricerca storica specialistica e la filosofia della storia, storia e metastoria, destinate ad un quieto rapporto di buon vicinato, si sono trasformate in sorelle nemiche. La storia, loro comune origine, certa d'aver generato un duplice aspetto di sé, è posta dinanzi ad un'alternativa. La congiunzione di storia e metastoria sembra mutarsi in un ultimatum, la tolleranza in insanabile frattura. All'unione feconda subentra la separazione: non storia *e* metastoria, ma storia *o* metastoria dovremmo dire.

Si può essere quindi tentati dal compromesso. Ciò non vuol dire che la verità stia sempre nel mezzo: sarebbe una soluzione troppo facile. Ma si può ricordare che i due termini di questa antitesi, in conflitto reciproco, sono per natura destinati ad attrarsi. La loro specificità si completa su uno sfondo comune e la loro luce risplende solo all'ombra dell'altro. Non storia *o* metastoria dunque, ma storia *come* metastoria e viceversa.

Potremmo anche prestar fede a diversi storici contemporanei. Il che ci fornirebbe certo un quadro dei pro e dei contro, ma difficilmente ci aiuterebbe a trovare una soluzione. Oltre a ciò, il valore della storiografia contemporanea è *adhuc sub iudice*, ed essa non può spiegare da sola come si sia pervenuti a questa separazione. Sarebbe quindi più opportuno rifarsi alle grandi epoche della storiografia di un tempo, confrontandole con l'attuale.

Che differenza intercorre tra la storiografia contemporanea e quella rappresentata da Niebuhr e, in tempi più recenti, da Ranke, Böckh, Karl Otfried Müller e Jacob Grimm? Tralasciando vari elementi di scarso valore, la differenza sostanziale sta nella specializzazione, che si è

andata sempre più imponendo dalla seconda metà del diciannovesimo secolo e ha impresso alla scienza moderna un carattere specifico, totalmente distinto da ciò che furono gli esordi. La sconfinata materia di studio ha indotto gli storici a interessarsi di epoche e popoli ben definiti; ma l'acribia filologica è andata oltre, con il pericolo di smarrire il senso complessivo della ricerca. I due fenomeni vanno però distinti. Se la suddivisione del lavoro di ricerca, richiesta dalla sovrabbondanza di materiale, postula una molteplicità, la mentalità che trova il senso della ricerca unicamente nel particolare, ignora il tutto, esaltando in quanto tali la parte o il frammento.

Possiamo tralasciare di segnalare gli esempi sui quali si basa una tale affermazione. L'elenco sarebbe interminabile. Questo implica però una scelta tra il presente e il passato. La ricerca specialistica, nella convinzione di essere autonoma, si è svincolata non solo dal quadro storico generale, che al contrario doveva presupporre, ma anche da qualsiasi forma di filosofia della storia, la quale, sia in veste di base che di compimento, costituiva comunque il tutto. Entrambe le parti pagarono le conseguenze di questa separazione.

Da un lato ci sono i grandi scenari, tratteggiati dallo Spengler e dal Toynbee. Essi trovano il proprio fondamento in uno storicismo tutt'altro che disprezzabile; ciò nonostante la critica è riuscita a documentarne lacune ed errori ad ogni piè sospinto. I loro emuli più recenti hanno rinunciato a competere con lo storicismo. La carenza di un sapere specialistico ha toccato, nella filosofia della storia, un livello che potremmo definire allarmante.

Ci sono stati in passato diversi tentativi di superare i problemi testé descritti. Ma cosa si sta facendo oggi per risolverli? Alcune riviste e miscellanee storiche hanno iniziato con una certa insistenza a proporre ai loro lettori articoli che presentano una visione unitaria del fenomeno storico. Si pensa così di giungere ad una sintesi, ripartendo l'intera materia tra storici specializzati, che poi ricostruiscono un quadro d'insieme. In altre parole: si tenta di ottenere una sorta di storia generale, sommando le storie particolari. Ma come potrebbe scaturire un'unità spirituale dalla sovrapposizione di tanti frammenti?

Da un lato la filosofia della storia, che rischia di perdere ogni contenuto; dall'altro un contenuto privo di unità e di spessore filosofico. Una tale mancanza, non si creda, non può salvare la storiografia da pregiudizi e faziosità. Le precomprensioni condizionano anche gli spiriti non filosofici, solo che rappresentano pregiudizi, appunto, non filosofici, vale a dire non approfonditi e non chiarificati. Come motivare altrimenti certi giudizi storici di noti studiosi, sostenuti con tale con-

formismo da non passare sotto silenzio solo perché gli interessati sono ormai rassegnati all'inevitabile?

L'assenza di contenuti filosofici ha un'altra conseguenza. È sempre più arduo coinvolgere giovani studiosi in queste ricerche. Per Jacob Grimm la fonetica era espressione viva dello spirito della lingua. Ma da quando la materia si è progressivamente trasformata in mera registrazione delle diverse teorie che hanno suscitato il plauso della critica testuale, il suo futuro è tutt'altro che scontato. Anche le grandi opere sistematiche di raccolta, i lessici scientifici, le edizioni dei testi, contano un numero sempre minore di collaboratori, e se pure ve ne sono rimasti, essi devono rassegnarsi ad essere sfruttati, senza veder in nessun modo riconosciuto il proprio lavoro. Il dissolversi di una filosofia della storia che conferisca al lavoro filologico il giusto ruolo, nel quadro degli obiettivi comuni, danneggia proprio gli studiosi che credono di scorgervi la piena affermazione dei loro interessi specialistici e settoriali.

Ma com'è possibile armonizzare ciò che è dissonante, ricondurre all'unità ciò che è separato? La soluzione non sta certo nell'avvicinare le opposte prospettive. Anche se si riuscisse a trovarlo, un compromesso sarebbe simile ad una pace illusoria che tenti di dissimulare soltanto in apparenza il focolaio di nuove guerre. Occorre individuare un nuovo concetto fondante.

Finora abbiamo parlato dei nemici della filosofia della storia. Dobbiamo però ricordare che il quadro prospettato da Spengler e dai suoi emuli è solo una delle tante possibilità. Non sarebbe giusto infatti valutare la filosofia della storia alla stregua di un mero sguardo d'insieme sull'intera storia umana o ai suoi ipotetici tratti essenziali. Non la vastità della visione, né la generalizzazione determinano il carattere filosofico della conoscenza storica. Essa non deve disdegnare il concreto e il particolare: un determinato periodo storico, studiato con il debito approfondimento, può essere più utile alla filosofia della storia di un "panorama" mondiale.

Tutto sommato c'è da domandarsi se la ricerca specialistica non possa definire un fenomeno storico, la sua unicità e universalità con l'immediatezza troppo spesso negata al panorama storico fondato su idee generali. Chi non rammenta il piacere che deriva dallo studio delle monete antiche? In uno spazio ridotto è condensata l'intera storia dell'arte, nitidamente percepibile da un occhio allenato.

Le cose e le idee sono un tutt'uno. Occorre tenerlo presente se si cerca di conciliare l'ipotetico contrasto fra storia e filosofia della storia. La storia non si rivela unicamente nell'insieme, ma anche in ogni sin-

golo particolare, come del resto la parte vive del tutto e nel tutto. La filosofia della storia deve quindi occuparsi del particolare in tutta la sua pienezza, oltre che dell'insieme. Questo precetto ha una dimensione contrastiva: l'indagine particolare deve infatti far risplendere una scintilla dello spirito divino che pervade il tutto.

Ciò vuol dire che sarebbe meglio se le ricerche specialistiche prive di contenuto filosofico restassero inedite. Ma vuol dire ancora che non può esserci filosofia della storia quando essa prescinda dalle proprie specificità strutturali. Solo dove indagine specialistica e filosofia si uniscono in un tutto può nascere la storiografia; anche i momenti della più modesta quotidianità ne sono arricchiti, mentre la filosofia della storia evita di smarrirsi nella genericità. In caso contrario la ricerca particolare non avrebbe alcun significato e la filosofia della storia non avrebbe alcun valore.

Capitolo primo

IL SOLE DIVINIZZATO DI EMESA

L'Asia intesa come complesso storico si dispiega in uno scenario sconfinato, in seno ad una natura incombente, quasi spaventosa nella sua vastità. Non c'è traccia di un limite che permetta all'uomo di acquistare consapevolezza di sé e di sperimentare l'armonia tra la propria esistenza e una natura prospera e gioiosa come altrove. Fiumi, monti e deserti assumono proporzioni così vaste da privare gli abitanti di qualsiasi attività autonoma. Senza fine è il gelo invernale nel freddo alito delle sue tempeste; senza fine l'estate, afosa e infuocata; né vi è limite al rigoglio primaverile. Lo stesso dicasi per le catastrofi naturali, oltre che per le variazioni stagionali. L'uomo sembra gettato in balìa dei loro capricci impietosi. Più ci si inoltra all'interno del continente, più simili fenomeni assumono un aspetto non umano.

Se si fa iniziare l'Asia dall'Ellesponto, bisogna includervi la Siria. Ma la stravaganza della natura ha voluto che a questo continente si unisse un esile lembo di terra in cui tutto assume senso opposto. La piattezza cede al multiforme, la monotonia all'animazione, l'inesorabilità si muta in gioia serena. La Siria può essere definita un paese mediterraneo affratellato all'Italia, alla Grecia e alle Isole Egee, di cui ha le stesse tinte diafane, il medesimo diluirsi dei toni nell'etere luminoso.

Si può conoscere la Siria solo intendendola come un crocevia di culture; esaminando con scrupolo l'intricato progredire delle individualità per metterne a fuoco le sfumature, le peculiarità e spesso anche i vivi contrasti. Ogni cosa qui – il paesaggio, gli usi e il divenire storico – sembra seguire regole autonome.

Geografia della Siria

La Siria è ricca di contraddizioni già a partire dal suo geomorfismo. Racchiusa tra il mare ad Ovest ed il deserto arabo ad Est, è una zona di passaggio. Il carattere dei paesi confinanti è quindi fondamentale. Per di più le due catene del Libano e dell'Antilibano si alternano, originando scenari multiformi, diversificati da insediamenti e colture: anche in questo caso la mutevole ricchezza del paesaggio, prodigo di peculiarità e contrasti, rappresenta il tratto dominante. Non c'è dubbio che tutto questo condizionò gli abitanti del paese, gli dei e le religioni che in esso sorsero.

Il litorale mediterraneo differisce dall'entroterra, la Fenicia dalla Celesiria e dalle pianure settentrionali. Tiro, Sidone, Biblo e Ugarit – sedi di una civiltà antichissima che solo recentemente inizia a svelarci i suoi tesori – si affacciano sul mare. Accessibile al commercio e alla navigazione, pronta ad accogliere ogni influenza esterna, ovunque fertile e ben coltivata, questa terra alimenta un popolo vivo e operoso, rapido nel cogliere il proprio vantaggio e approfittarne senza falsi scrupoli. Al pari del mercante fenicio, capace di adattarsi alle più svariate condizioni, il contadino del versante occidentale del Libano sapeva cogliere anch'egli ogni buona occasione. I suoi campi si arrampicano fino alla cima, risalendo il declivio con terrazze edificate ad arte, sfruttando dappertutto l'acqua vivificante. Prati e campi, boschetti di platani, gelsi e ulivi, e in mezzo i vigneti e le modeste capanne dei contadini e dei fittavoli; e su tutto si staglia l'azzurro profondo del mare, con la sua brezza rinfrescante. L'agricoltura intensiva sfrutta appieno uno spazio ridotto, dando una messe abbondante: magnifici frutti, olio d'oliva e un denso vino amabile. Talvolta le piante raggiungono uno splendido rigoglio, soprattutto nella fascia costiera.

Su un'isola lungo la costa fenicia sorgeva Berito, la città del grammatico Probo (fine del I secolo d.C.), colui che sottrasse la letteratura latina antica ad un oblio secolare. L'antica Beirut, che ospitava una scuola di diritto romano, era nota come "sede delle leggi ausoniche" (1) e di un'*enclave* quasi italica. La costa confinante con l'Asia Minore presenta un ambiente ancora diverso. A differenza del Sud, caratterizzato da usi e tradizioni dei Fenici, il Nord tradiva gli influssi della colonizzazione ellenistica. Le sue città più importanti erano Antiochia sull'Oronte e il suo porto Seleucia; all'interno sorgeva Apamea, insediamento militare e patria del grande Posidonio (ca. 135-151 a.C.), e all'estremo sud Laodicea – tutte fondazioni avviate sotto la dinastia dei Seleucidi. Laodicea mostra evidenti tracce del periodo romano: colonne dai sontuosi capitelli, volte e archi a tutto sesto, l'ossatura incurvata di una maestosa costruzione dei Severi. La campagna è disseminata di rovine: fattorie e villaggi romani, chiese e conventi cristiani. Le odierne dimore di pietra, costruite ad arte, ricalcano e integrano modelli antichi.

(1) Gli Ausoni sono i popoli dell'antica penisola italica.

Il Libano e le sue propaggini montuose settentrionali separano l'interno dal litorale. Il paesaggio è ancora diverso. Oltrepassando i valichi montani si è di fronte ad un altro paese. Il marcato aspetto urbano, che segna il confine tra la Fenicia e la costa siriana settentrionale, lascia il posto alla campagna. Ma la coltivazione intensiva, di modeste dimensioni, è qui sostituita da quella estensiva dei latifondi. Gli appezzamenti di campi e di prati sono intervallati a boschi di noci, peri e albicocchi circondati da pioppi severi. L'uniformità è il tratto dominante, in luogo della rigogliosa multiformità.

Qui dove è assente il mare, che ravviva e apre gli orizzonti, che eccita e ammalia, l'uomo perde capacità di adattamento e industriosità. Si apprezza piuttosto la semplice e indispensabile forza lavoro, e nella pesante fatica quotidiana, meno aperto e pronto ad assumere responsabilità, il contadino si piega al comando di estranei. Più duro e tenace, ma anche più ottuso, egli diventa il *fellah* arabo.

La depressione tra il Libano e l'Antilibano, la pianura della Bekaa e la valle dell'Oronte costituiscono la più prospera regione della Siria. Ai campi di cereali si affiancano i vigneti. Le colline di Zahle e Shtora producono un vino pregiato. Ma il territorio non alimenta solo gli insediamenti stanziali. In autunno, dopo il raccolto, giungono i beduini a pascolare dromedari e capre sui campi. Essi provengono da un mondo diverso, di cui recano le forme, trasmettendole alle popolazioni autoctone. Non a caso le capanne in cui dimorano i contadini dell'Oronte e del Leonte sono modellate sulla tenda del deserto.

Più a Nord, nella piana di Aleppo, tutto muta nuovamente. Non troviamo più le capanne dei braccianti, né le candide, sane casupole dei contadini, che conferiscono un'impronta particolare all'interno e alla costa. In loro vece fa la sua comparsa la capanna di pietra e di argilla a forma di alveare. Presenti fin dall'antichità, queste cupole imbiancate si raggruppano in nuclei di varie dimensioni. Alcune sono cinte da un muro, mentre altre sorgono su un vetusto mucchio di rovine (in arabo *tell*). Qui convivono contadini e pastori, perché la terra coltivata e irrigata scompare gradualmente nella steppa, la zona fertile nel deserto.

Più oltre, a Sud-Ovest di Aleppo e lungo le rive dell'Eufrate, si può vedere l'incolto pianoro in cui termina il deserto, con dune e banchi dal singolare profilo. Così il ricco proprietario terriero adotta uno stile di vita cavalleresco e signorile – cioè beduino.

Il confine orientale, raggiungibile attraverso l'Antilibano, rappresenta una zona intermedia fra la steppa e la campagna. Esso è delimitato a sud dai detriti lavici e dalle cupe vette rocciose del Leggja e dell'Hauran, dove la pietra vulcanica comunica alle case il suo tetro aspetto. Seguono Damasco e l'oasi di Palmira, all'estremità del deserto; e infine, a Nord-Est dell'Antilibano, Homs e le città limitrofe. Qui il deserto confina spesso col più fiorente giardino. Chi arriva a Damasco di ritorno dall'Hamad non può più dimenticare un simile contrasto e l'intensa emozione che esso suscita.

La stessa differenza si riscontra anche nella popolazione. Ci si può infatti imbattere in beduini e agricoltori, in pastori e cittadini, come pure in Aramei stanziali e in Arabi nomadi. La tipologia umana cambia un'altra volta. Il deserto e l'impietosa, sfibrante lotta per l'esistenza che improntano di sé la vita dei beduini, evocano la desolata vastità del paesaggio vulcanico o le pendici dell'Hermon, ora assolate, ora innevate. Essi suscitano la feroce bellicosità dei Drusi e il fanatismo religioso dei cittadini che, oggi come un tempo, hanno plasmato Hama e Homs. Chiuso e appassionato, scaltro e indomabile, temibile in battaglia come nell'imboscata e implacabilmente xenofobo, l'abitante di questa regione conserva tuttora i suoi tratti salienti.

Le divinità siriane

Anche gli dei siriani, come il territorio e il popolo, presentano tratti esclusivi. Essi sono sempre stati sostanzialmente distinti in base alla provenienza dalla costa, dalle pianure centrali o dal confine orientale in prossimità del deserto.

Alle divinità della costa apparteneva il seducente Adonis, che le donne di Biblo piangevano sulle rive dell'omonimo fiume. In primavera, quando secondo la leggenda, durante una battuta di caccia, Adonis venne ferito a morte, le acque del fiume s'imporporarono, segnando l'inizio dei riti funebri. La festività più importante ricorreva però in piena estate. Si celebravano la ierogamia di Adonis con la dea dell'amore, la sua morte e resurrezione; si piantavano i "giardini di Adonis", che poi erano portati in processione assieme al dio morto e gettati nelle sorgenti. Ovunque la vegetazione, nel suo ciclico crescere e morire, era

associata ad Adonis, in un legame espresso talora con ferocia primordiale. Ancora oggi presso Aphaca, sulle vette del Libano, la sorgente dedicata ad Adonis nasconde l'orrore in cui coesistono il fiorire e il morire, generazione e corruzione, i poli opposti della natura.

Seguendo, in un'estenuante salita, le sponde del fiume Adonis, ci s'imbatte in un susseguirsi di gole tenebrose che precludono ogni visuale e di vasti scenari dischiusi sulla costa e su fulgidi squarci di mare. Si giunge infine ad un'ampia vallata, dove un grigio anfiteatro di roccia attornia il viaggiatore. Di qui sgorga il fiume, la cui sorgente è scaturigine della vita. Esso nasce dai fianchi di roccia, erompe in una fragorosa cascata dal grembo di un'oscura caverna, slanciandosi poi incontro al mare nel suo alveo scavato in profondità. È una sensazione formidabile, per di più potenziata dallo scenario in cui nasce il fiume. L'insieme appare pietrificato: ciottoli e massi rocciosi che si stagliano in pareti verticali, quasi sempre dissimulate da nubi; impraticabili, ripide, chiuse, lontane e sterili. Ed ecco che da questa fissità inerte sgorga l'acqua sacra, che al suo passaggio risveglia ovunque la vita e alimenta una vegetazione abbondante. Qui convivono la roccia e la flora più rigogliosa, morte e prosperità: questo autentico, inaudito miracolo, che trae dalla morta pietra l'acqua vivificante, è qui raffigurato nell'emozionante spettacolo della natura, nella stessa creazione divina.

Laddove morte e vita, sterilità e prosperità sono inestricabilmente congiunte, appare la ierodula (2). In quanto prostituta all'interno del culto, ella racchiude in sé i due aspetti del molle piacere e della gratuità che impronta le sue azioni. La donna precorre l'uomo, la dea il suo amante. Presso la fonte di Adonis sopravvive tuttora il ricordo della dea, non quello del dio. Gli abitanti accendono lumi per onorare la signora del luogo, da cui attendono aiuto e salvezza. Per ingraziarsela sospendono, secondo il costume di un tempo, lembi di stoffa all'albero sacro, un fico selvatico in prossimità del tempio.

Ma Adonis non era l'unico dio. Da Gaza provenivano Balmarcodes, il "signore delle danze", e Marnas, il dio della pioggia e delle acque. In suo onore si celebrava l'orgia di Maiuma, in cui si vedevano nuotare donne nude e partecipavano giovani fanciulli impuberi, che poi rientravano nella loro casa così mutati. Questi culti avevano tutti il carattere molle e lussurioso di ogni festa agraria. Così si esprimevano la fecondità dei lidi siriani e il "sorriso femmineo" – per dirla con Barrès – di

(2) Sacerdotessa che praticava la prostituzione sacra.

quel mare. Afrodite e Adonis rientravano nella medesima schiera di Cibele e di Attis, di Iside e di Osiride.

Ben diversi erano gli dei nati nella Siria del Nord o nelle pianure interne. Atargatis era venerata ovunque, nel centro come nel Nord del paese. Il suo più famoso santuario sorgeva a Bambyke-Hierapolis, poco lontano dall'Eufrate. Ancora prevale l'elemento femminile. Accanto ad Atargatis il compagno Hadad scompariva, sia a Bambyke, sia nei luoghi di culto del Libano (a differenza di quanto avveniva nella mesopotamica Hatra). La prostituzione sacra era esercitata anche a Baalbek, dove Atargatis-Venere, Giove-Hadad e Mercurio-Shamash costituivano una triade. A Bambyke poi la dea riceveva dai suoi adepti di sesso maschile un tributo ben più estremo di quello che imponeva alle fanciulle di vendere la propria verginità al primo venuto. A tutto ciò si univa la più sfrenata lussuria. Le donne infatti, come scrive il siro Luciano (ca. 120-180 d.C.), "desiderano gli eunuchi, e questi vanno in smanie per le donne; nessuno è geloso, anzi, tale comportamento è stimato molto pio".

Raramente i sacerdoti mendicanti di Atargatis hanno incontrato approvazione. Apuleio (II secolo d.C.) descrive le loro danze estatiche al suono eccitante del flauto siriano, la loro pubblica confessione dei peccati, la flagellazione al cospetto della folla attonita e le ferite che si procuravano sulle braccia con la spada nell'unico intento di sollecitare offerte generose. Un servitore della dea si gloria di aver ottenuto per suo tramite almeno settanta sacchi colmi di doni. L'ironia di Luciano ha crudelmente sferzato il santuario di Bambyke, ma laddove il cittadino e il letterato non scorgeva altro che un oggetto di scherno, l'astuta e possente casta sacerdotale dominava il cuore dei fedeli. In occasione della festa di primavera, gli uomini giungevano a Bambyke da tutta la Siria e dai territori limitrofi; dall'Arabia e da Babilonia, dalla Cappadocia e dalla Cilicia affluivano al santuario immensi tesori. Con le sue imponenti colonne monolitiche e le sue splendide sale, il tempio di Baalbek era ritenuto una delle meraviglie del mondo. Anche lì confluivano pellegrini da ogni paese.

Bambyke e Baalbek erano santuari-stato, caratteristici dell'Oriente. Il potere centrale di Roma non osava scalfirne il prestigio, né le ricchezze. Essi restavano le sedi di un culto dalle radici ancestrali; un culto fervente cui la popolazione aderiva con tenacia appassionata. Solo di rado e con molta cautela s'interferiva con la loro vita. Gli imperatori stessi avevano cura di questi templi. Traiano (98-117 d.C.) interpellò l'oracolo di Baalbek. Antonino Pio (138-161 d.C.), Caracalla

(211-217 d.C.) e Filippo l'Arabo (244-249 d.C.) portarono a termine la costruzione del tempio, ampliandolo.

Gli dei fenici erano simili a quelli dell'interno: tutte divinità possenti e solerti, consone alla religiosità semitica. Anch'essi coinvolgevano l'intera esistenza umana, ma lo facevano in modo diverso. Mentre le divinità del litorale regolavano l'avvicendarsi di nascita e morte, la semplicità contadina dell'interno si manifestava nella tenacia; e se nella quotidiana fatica dei campi dominava il corso immutabile della natura, nell'immagine divina era figurata l'ineluttabilità del destino. Le dee fenicie regnavano sui propri adoratori con l'atteggiamento possessivo tipicamente femminile, mentre i Baalim (3) dell'interno signoreggiavano come arbitri del destino e, sotto l'influsso delle dottrine astrologiche babilonesi, mutarono in onnipotenza assoluta la loro sete di dominio. Le dee, forze dell'amore e della fecondità, erano ad un tempo madri e signore; i Baalim erano reggitori dell'universo e dell'eternità, padroni dello spazio e del tempo.

Esiste un terzo gruppo di divinità, oltre a quelle della Fenicia e della Siria centrale. La sua patria d'origine è più remota, nel tratto di confine siriaco ad Est, di fronte al deserto arabico. Ad esso appartenevano lo *Iupiter* di Damasco e quello di Doliche, nei recessi fra l'Asia Minore e l'Eufrate. Al suo fianco Dusares e il dio solare di Emesa, anch'egli originario dell'Arabia centrale.

Anche lo *Iupiter Damascenus* godette dei favori imperiali. Se Antonino Pio e Caracalla avevano rivolto le loro attenzioni al tempio di Baalbek, Settimio Severo (193-211 d.C.) e Odenato († 267 d.C.), il signore di Palmira, s'interessarono al dio di Damasco. Il suo tempio e il mercato attiguo erano costituiti da un cortile quadrato con propilei affiancati da torri (la disposizione è ancora oggi essenzialmente conservata nella moschea omayyade). La forma architettonica è quella tipica della Siria orientale. A Dumeir, a Si e Kasr Rabbah e in tutto il territorio circostante si ripete incessantemente lo stesso schema di costruzione.

Ben più modeste invece sono le rovine del tempio di *Iupiter Dolichenus*. Solo la tomba di uno *shaykh* islamico ed uno stagno sacro colmo di pesci presso il villaggio di Samköj indicano il luogo del santuario. Ma Doliche ha mantenuto le più vetuste tradizioni proprio in questo culto celebrato in onore del dio sulle cime dei monti e nell'allevamento dei pesci sacri. Il dio è raffigurato in abiti persiani, il che ci

(3) Plurale di Baal, il "Signore" della religiosità semitica (N.d.T.).

riconduce ad un tempo in cui l'influsso romano era ancora lontanissimo. Non dobbiamo infatti dimenticare la derivazione dello *Iupiter Dolichenus* dal Teshub ittita e hurrita, il dio della tempesta dell'Asia Minore. Possiamo rinvenire fino al III secolo d.C. l'effigie del dio che scaglia le folgori in sella ad un toro.

Dusares e il dio solare di Emesa, destinati a lasciare tracce profonde nella storia del III secolo d.C., ci portano oltre i confini della Siria.

Il dio solare di Emesa

Già ad un primo sguardo sono evidenti i nessi con i Baalim di Baalbek e di Damasco. Lo *Iupiter Heliopolitanus* e lo *Iupiter Damascenus* sono apparentati anche nel nome. Ci si potrebbe chiedere se anche il dio di Emesa debba essere affiancato a *Iupiter*. Ma, come proveremo, nel suo caso le cose stanno diversamente.

La successione gerarchica della triade di Baalbek, Iupiter-Hadad, Venere-Atargatis e Mercurio-Shamash, aveva carattere più recente. Inizialmente infatti il dio del Sole Shamash si trovava al vertice; soltanto sotto l'influsso della speculazione babilonese o caldea, come fu chiamata nella tarda antichità, Hadad si trasformò nel reggitore del destino, perdendo così il primo posto. Shamash, successivamente identificato con Mercurio, dovette accontentarsi di un ruolo subalterno: quale messaggero degli dei Hermes o Mercurio, divenne l'esecutore del dio supremo. Nel *pantheon* di Palmira Helios, il dio del Sole, affiancava Bel; anche qui era araldo e mediatore, mentre Bel regnava nell'empireo come signore del mondo. Il dio del Sole prese nome proprio dal suo ruolo servile: con l'epiteto di Malakbel, "messaggero di Bel", egli è accolto nella trinità di Palmira e poi assimilato a Mercurio.

Anche ad Emesa erano diffusi il fatalismo babilonese e la sua sorella gemella, l'astrologia. Giulia, la futura moglie dell'imperatore Settimio Severo (193-211 d.C.) proveniente dalla famiglia sacerdotale di Emesa, dall'esame del suo tema natale apprese che un giorno avrebbe sposato un sovrano. Nelle *Etiopiche* di Eliodoro, che trasmette vari elementi dell'universo religioso di Emesa, si afferma che il corso degli astri determina irrevocabilmente il destino umano. Gli scavi a Nord-Est della città hanno portato alla luce tavole astrologiche in caratteri cuneiformi.

Ma il dio solare di Emesa non si è lasciato sottrarre il primo posto, come Shamash a Baalbek e a Palmira. Monete e iscrizioni attestano che egli non ha assunto la forma di *Iupiter*, Baal o Bel, ma è restato il dio

del Sole. *Deus Sol Elagabalus* o *Invictus Sol Elagabalus* sono nomi dal senso indubitabile; si capisce allora come, in un'iscrizione di Cordova, il "grande Helios" di Emesa sia assimilato a Râ, il dio del Sole egizio. Egli è detto anche "progenitore", perché a volte gli abitanti di Emesa manifestavano nel nome la discendenza dal Sole o, più semplicemente, "dal dio".

Anche una seconda divinità, Dusares, è associata al Sole. Sommo dio dei Nabatei (4), egli è presente in tutta l'area interessata dal loro commercio carovaniero. Anche a Dusares, come agli altri dei solari, spettava l'epiteto d'Invincibile; egli era equiparato a Mithra e la sua data di nascita cadeva il 25 dicembre. Al pari del divino signore di Emesa, possedeva una pietra sacra.

Questa forma di culto è comune anche al dio lunare di Carrhae e in generale a tutti gli dei di origine araba. Il nome di queste pietre, "betili", attesta che esse rappresentavano le dimore degli dei, non gli dei stessi (5). Ad Emesa la pietra sacra assumeva l'aspetto di un cono con la base circolare e la sommità a punta. I rilievi scolpiti sulla superficie raffiguravano un'aquila con un serpente nel becco: il simbolo del Sole. Anche in questo caso la pietra non s'identificava col Sole, ma ne costituiva l'immagine. Ciò nonostante il dio era per così dire unito alla pietra, era in qualche modo legato ad essa, come testimoniano anche numerosi monoliti venerati nell'Arabia pre-islamica.

Ne abbiamo notizia soprattutto quando lo zelo islamico ne intraprende la distruzione. Gli antichi sacerdoti arabi imploravano le loro divinità di combattere presso le pietre gli adepti della nuova religione. Se non si mostreranno capaci di difendere la loro pietra, che è anche la loro "dimora", non riceveranno più culto, perdendo ogni prestigio. Un dio che non combatte a fianco della sua pietra è una "cosa senza valore". Al-Uzza, vinta in un simile combattimento – ingaggiato però dinanzi a tre alberi a lei consacrati e non a pietre sacre – da quel momento "non sarà più onorata", come recita la sentenza del vittorioso profeta Maometto (569-632 d.C.) (6).

(4) Etnia araba che tra il I secolo avanti e il I secolo dopo Cristo popolò il Libano orientale.

(5) Si veda, in *Genesi*, 28, 1-19, il parallelo del sogno di Giacobbe, addormentatosi su una pietra nella località che, proprio in seguito a tale sogno, assume il nome di Betel (v. 19) (N.d.T.).

(6) La pietra, o un frammento di essa, si conserverà però nella Ka'aba della Mecca, il centro dell'universo liturgico islamico (N.d.T.).

Le pietre non sono legate ad un luogo preciso, possono essere trasferite. S'importano così nuovi dei ricevendo in dono pietre sacre o sottraendole a sacrari preesistenti. Quando il culto del dio solare fu introdotto a Roma, la pietra sacra di Emesa si trasferì in riva al Tevere. E quando, dopo l'assassinio di Elagabalo (222 d.C.), si volle sopprimere a Roma il culto straniero, la pietra fu rimandata alla sua patria siriaca.

Al culto della pietra si affianca quello dei monti, anch'esso assai antico. "Elagabalo", originariamente nome del dio stesso, significa "signore della montagna". Si trattava della rocca fortificata di Emesa, dove il dio aveva la propria dimora. La cittadella sorge a Sud-Ovest della pianura su cui sorge la città, proprio di fronte alle propaggini settentrionali del Libano. Qui si ergeva il tempio, la cui sommità, secondo un'antica testimonianza, raggiungeva le vette silvestri del monte.

È un'altra analogia con Dusares. A Sud-Est del Mar Morto, ormai alle soglie dell'Arabia vera e propria, sorge Petra. Capitale del regno nabateo, essa apparteneva, come attesta il nome, ad un popolo arabo che incideva nella pietra i propri scritti utilizzando un alfabeto aramaico. Al centro di una vallata rocciosa, incassata tra le scoscese pareti rosse e violacee di un massiccio di rilevanza atavica, Petra sembra sfuggire al paesaggio che la circonda. Solo il sassoso alveo di un ruscello, profondamente incavato tra le ripide pareti, consente il passaggio.

Questo magico luogo, isolato dal resto del mondo, sembra fatto per suggerire la prossimità del dio piuttosto che per infondere un senso di sicurezza. Nel gran numero di tombe, di grotte e di templi, si staglia l'impressionante piazza dei sacrifici, scavata sulla sommità della roccia. L'altare, il banco di macellazione, una vasca incassata in cui scorreva il sangue della vittima sacrificale e due betili lasciano intravedere quel che doveva essere il culto officiato negli "alti luoghi" degli antichi semiti.

Non è un caso che gli esempi citati siano tratti dal mondo arabo. Qui sorsero, come abbiamo visto, i Nabatei e il loro dio Dusares. E il dio di Emesa ci ricondurrà nel medesimo ambiente.

Una divinità araba

Fin dai tempi delle spedizioni orientali di Pompeo (66-62 a.C.), Emesa era retta da una dinastia i cui membri recavano il nome o il titolo di Sampsigeramos, Sampsikeramos e simili. È noto il monumento funebre di uno di questi principi-sacerdoti, cui si è da poco aggiunto un ritrovamento nei pressi dell'attuale Homs. Forse l'elmo di ferro con

maschera d'argento finemente cesellata e bande ornamentali auree appartenne ad uno di questi sovrani, come attesta la stessa placca a forma di sole fissata sulla fronte.

La dinastia di Emesa aveva origini arabe. Lo testimoniano il titolo di Sampsikeramos (che include un riferimento al dio del Sole), e i nomi assunti dai sovrani: Giamblico, Azizos, Soaimos. Lo stesso dicasi per Maesa, Mamaea e Soaemias. Il sacerdozio del Sole era appannaggio ereditario della discendenza, com'è d'uso tra le stirpi beduine. Anche l'evirazione del sommo sacerdote e l'interdizione della carne di maiale potrebbero avere lo stesso significato.

L'origine araba della divinità solare è una caratteristica di Emesa. In confronto, infatti, i culti solari praticati dai beduini avevano ben scarso rilievo. Nelle iscrizioni dei nomadi arabi rinvenute nell'area di Safa, a Sud-Est di Damasco, troviamo la dea Shams, talora presente in sembiante maschile. Il più delle volte le tribù nomadi divenute sedentarie abbandonavano i propri dei per adottare quelli che incontravano tra gli autoctoni. Lo stesso fecero gli abitanti della zona di Safa accogliendo Dusares. Occorre però ricordare lo Shams maschile di Palmira, che ha probabilmente una certa influenza su Emesa.

L'origine araba del culto di Emesa è chiarita anche dai rapporti con le altre divinità. La già menzionata iscrizione di Cordova affianca Afrodite ed Atena al "grande Helios" Elagabalo di Emesa. Afrodite corrisponde a una dea lunare di origine araba, forse la stessa signora della stella mattutina al-Uzza, di identica matrice. Nell'iscrizione Atena è equiparata alla dea araba Allath. Quale "madre di tutti gli dei", era venerata nell'intero territorio di lingua araba fino a Palmira, talora insieme ad al-Uzza. A Taif, in prossimità della Mecca, Allath aveva la propria zona sacra, dove vigeva il divieto di recidere gli alberi e di cacciare gli animali. Ivi era anche la pietra sacra, al cui interno veniva custodito il tesoro della dea. Ancora il grande esploratore del mondo arabo Ch.M. Doughty (7) poté vedere in questo luogo una pietra associata al nome di Allath. Il passaggio della dea è documentato anche nell'Hauran, a Palmira e nelle vicinanze. La stessa Emesa ne ha trasmesso l'effigie in veste lunga e con lo scettro.

L'universo religioso delle comunità beduine conquista ovunque la limitrofa regione siriana. Le iscrizioni dell'Hauran illustrano in parte questo *pantheon*. Esso non include solo Shams, al-Uzza e Allath, poi-

(7) Charles Montague Doughty (1843-1926): noto per i suoi *Travels in Arabia Deserta*, edito nel 1888.

ché compare anche – già in era pre-islamica – il nome del suo amante Allah. Entrambe le divinità nacquero nella città mesopotamica di Hatra.

Un rilievo sul soffitto del tempio di Bel, a Palmira, mostra un singolare corteo. Un dromedario reca qualcosa avvolto da veli. Il seguito è formato da donne e fanciulle, anch'esse velate. Il dromedario è preceduto da un uomo, rivolto all'indietro, che innalza sul capo le redini dell'animale. All'inizio della processione vi è anche un animale non bardato, un asino o un mulo. Ogni elemento di questa scena ha un suo specifico significato.

Riconosciamo le fanciulle avvolte in mantelli e riunite intorno all'effigie del dio da un verso del poeta arabo Imru ul-kais. Durante il combattimento, nel culmine della battaglia, una di queste ragazze prende il posto dell'immagine divina, assisa sull'alta sella del dromedario, che forma una sorta di tenda. Attorniata dalle donne della tribù, è condotta come insegna vivente al centro della mischia. Ella incalza i guerrieri con canti, gesti e imprecazioni, giungendo, se necessario, a denudarsi nell'estasi. Non vi è onta maggiore che abbandonare al nemico il dromedario e la fanciulla. Nella "battaglia del dromedario" anche Aisha (8), la "madre dei fedeli", cavalcava innanzi alle fila dei suoi.

In luogo della fanciulla, sul dromedario può prender posto anche un oggetto sacro della tribù – un idolo, una pietra sacra – ricoperto da un baldacchino o ammantato di stoffe pregiate. Le donne della tribù seguono sempre in processione, spronando i guerrieri con canti, cimbali e piccoli tamburi. Sappiamo che anche loro al momento cruciale si spogliano dei propri abiti ed eccitano i combattenti con gesti e poesie.

Le stesse dee assumono talora un ruolo identico. Un emissario di Maometto è sul punto di tagliare i tre alberi sacri di al-Uzza. Due sono già stati abbattuti, quando la dea in persona, estaticamente eccitata, avanza davanti a lui: "Scagliati con furia contro il nemico e non temere!", intima il sacerdote. "Abbandona il velo e alza la veste!". Sollecitata a spogliarsi senza esitazioni per lo scontro finale, al pari di qualsiasi donna mortale, la dea si accinge a difendere il suo possesso.

Episodi simili non erano ignoti neppure ad Emesa. Nel corso di una difficile battaglia, le donne della stirpe sacerdotale scendono in campo – servendosi ormai non di un baldacchino sul dromedario, ma di un carro – e con parole e urla di dolore esortano i guerrieri a non cedere. Anche in questo caso l'impeto estatico incita i guerrieri a nuovi assalti,

(8) Moglie di Maometto, morta nel 678 d.C.

fino alla vittoria. L'esito dipende da questa singolare strategia di attacco.

Incontriamo ancora la processione della pietra sacra, trasportata con un carro anziché dal dromedario. E come sul rilievo di Palmira, l'uomo che porta il sacro fardello è rivolto verso di esso e regge in mano le redini, così il sommo sacerdote del dio solare procede innanzi al carro con la pietra sacra "camminando all'indietro, guardando il dio e tenendo le redini del cavallo".

Gli animali selezionati per portare o trainare il dio trovano la via da soli. Questo vale per la pariglia di cavalli che conduce la pietra sacra, per il dromedario che reca l'idolo velato e per l'asino o il mulo che nel rilievo di Palmira precede il dromedario e la sua guida. Quando il corteo papale del 1804 per l'incoronazione di Napoleone percorse le vie di Parigi verso Notre Dame, provocò l'ilarità del popolo perché in testa trottava un mulo senza cavaliere. Era l'ultima espressione di un antico culto.

Periodo storico

Il dio solare era già stato citato da un autore arabo. Nell'ultimo ventennio del II secolo a.C., il nabateo Iambulo aveva redatto un romanzo utopico incentrato su un nuovo ordinamento sociale. Un ordinamento in cui tutto si svolge nel migliore e nel più naturale dei modi, dove vige la comunione delle donne e dei beni e l'umanità è assoggettata alla signoria divina di Helios. È lo Stato solare che gli schiavi siciliani insorti sotto la guida di Euno (9) e i seguaci di Aristonico di Pergamo (10) in Asia Minore, tentarono d'instaurare, prima di venir travolti dalla ferma reazione di Roma. Ma ora il dio siriano del Sole si fa avanti sempre più esigente.

L'aspirazione non era ottenere un ordinamento sociale dai tratti utopistici. L'impronta originaria persiste, nonostante l'elaborazione del letterato e filosofo nabateo. Il dio solare di Emesa e il suo collegio sacerdotale, provenienti dall'Arabia, erano profondamente legati all'universo religioso del paganesimo pre-islamico. In questa fase evolu-

(9) Servo di origine siriaca che fomentò la prima insurrezione degli schiavi (135-132 a.C.) e fu proclamato "re" dai propri seguaci.

(10) La campagna di Roma contro il pretendente Aristonico di Pergamo fu combattuta negli anni 132-129 a.C.

tiva prevalgono i tratti locali – una conventicola di fedeli seguaci, l'inabitazione divina della pietra sacra, i legami con la casa, il paese e la stirpe. Se ne trovano tracce anche ad Emesa. Non la libertà dalla terra e dall'uomo, bensì il legame con essi formava il carattere del dio.

La storia dell'Arabia pre-islamica deve ancora essere scritta. In essa la religione ha senz'altro un ruolo privilegiato. Fino ad oggi l'interesse si è concentrato sul secolo che precede l'avvento di Maometto e raramente ci si è occupati di periodi più remoti (tranne che per l'Arabia meridionale). Dovrebbe però essere chiaro che la loro importanza è pari quasi a quella del periodo islamico e ai secoli immediatamente precedenti.

In particolare il III secolo d.C. vede un incredibile sviluppo del mondo arabo. Antiche città-stato come Hatra, Hirah e Palmira acquisirono maggior prestigio, al punto di rivestire un ruolo autonomo fra le due grandi potenze di Roma e dei Sassanidi. Un evento che ha precorso i tempi e che si è concluso con la fine di questi due grandi imperi. Gli Arabi si distinsero anche all'interno dell'Impero Romano. Arcieri a piedi e a cavallo, originari della zona di confine arabo-siriana, beduini o semi-beduini, conquistarono i vertici dell'esercito romano. Erano presenti in quasi tutte le frontiere. Reparti di Emesa e Chalcis, di Damasco e Palmira s'insediarono lungo il confine numidico. Alcune tribù arabe emigrarono in Egitto, dove crearono un proprio distretto. La diaspora siriaca nella terra del Nilo, successivamente conquistata dall'esercito di Palmira (268-271 d.C.), rappresenta l'esordio dell'impresa portata a termine con successo dai primi califfi quattrocento anni dopo. Un secondo preannuncio dei tempi a venire è il castello di Mshatta, edificato da un principe arabo nella Giordania orientale, non distante dalla frontiera romana, che anticipa nell'architettura e nell'ornamentazione i futuri, imponenti edifici innalzati dagli Omayyadi nella stessa regione. Ancor più determinante, nel medesimo secolo, fu però l'ascesa al trono imperiale romano di uomini nelle cui vene scorreva sangue arabo. Essi provenivano dalla stirpe sacerdotale di Emesa e dopo la caduta di questa dinastia fu ancora un arabo – Filippo (244-249 d.C.), figlio di uno sceicco beduino dell'Hauran – a conquistare la carica suprema.

Capitolo secondo

ELAGABALO

L'affermarsi al soglio romano dell'etnia araba, si attua nell'ambito di un ordine preesistente. Si tratta ovviamente dell'Impero, che, per l'ennesima volta e ancora per secoli, ricevette e custodì il lascito della cultura antica. Roma accolse, con questa eredità, elementi grandiosi e mediocri, eterni e già decadenti. L'Impero si era sviluppato in un tale intreccio di destini da subire un trapasso non voluto e dover sopportare oneri di cui non aveva alcuna colpa. La conseguenza dell'eredità ellenistica assimilata da Roma fu l'improvviso esporsi all'espansionismo politico e religioso di un Oriente ormai risvegliato.

La campagna vittoriosa di Alessandro (336-323 a.C.) diede l'illusione che la sapienza orientale cedesse di fronte allo spirito greco. Sotto il dominio straniero, i popoli assoggettati guardarono con sospetto alla nuova civiltà, riconoscendo a malincuore una superiorità cui, inizialmente, non avevano nulla da contrapporre. Soltanto quando cessò il clamore si scatenò una reazione, che raggiunse l'acme appena tre generazioni dopo la morte del conquistatore. La più possente e importante fu quella dell'Oriente. L'obiettivo era l'antico dominatore, che non appariva più così invincibile. Ma, oltre che contro il grande macedone ed i suoi successori, s'insorse anche contro la potenza che ne aveva preso il posto: Roma.

Si trattava di uno scontro tra due mondi, tra due civiltà e – non avrebbe potuto essere diversamente – anche di uno scontro tra divinità. Esse s'invocavano negli oracoli e rispecchiavano fedelmente gli eventi globali. I responsi parlavano di un dominio sull'Asia o sull'Europa, di espansione in Oriente o in Occidente, di guerre di difesa o di riscossa. Le apocalissi preconizzavano un giudizio universale che avrebbe recato ai Macedoni o ai Romani la punizione attesa da tempo, la distruzione. Non si scatenava però solo il desiderio di rivalsa, l'odio ancestrale dell'Asia per il più piccolo ma più prospero mondo europeo. Non si voleva

solo il castigo, ma anche la conquista; non si cercava solo la distruzione, ma anche la trasformazione e il dominio. Le divinità orientali stavano per sradicare dal cuore degli occidentali ciò che fino a quel momento era appannaggio degli dei olimpici e capitolini. In un'incontenibile ondata, così sembrava, esse conquistavano mondi prima interdetti.

L'ingresso degli dei orientali a Roma

La spedizione vittoriosa che introdusse a Roma divinità e culti orientali risale alla fine del III secolo a.C. Dapprima incerto, poi con impeto via via più diffuso e incalzante, un mondo straniero conquistò Roma, sino a sommergere e offuscare il culto avito. Questa l'usuale ricostruzione, che necessita però di qualche approfondimento.

La civiltà romana tentò in vari modi di contrastare la nuova religiosità. Il culto degli dei stranieri fu spogliato degli elementi sostanziali. Sotto il regno di Augusto si preparò un'energica controffensiva nei confronti dei culti orientali. Come vedremo, lo spirito romano si mantenne con successo fino al III secolo d.C.

D'altronde l'invasione straniera non rappresentava un movimento compatto. Egitto e Asia Minore, Siria, Iran e Mesopotamia erano paesi con un'anima e una tradizione differenti e specifiche. La stessa diversità riscontrata per i luoghi e le genti vigeva tra le divinità. Accadde che si affacciarono a turno sulla scena, alternandosi secondo un ordine ben determinato.

Nei primi due secoli dell'Impero prevalsero gli dei dell'Egitto e dell'Asia Minore. Iside, Serapide e più tardi Cibele conquistarono il primo posto; a Roma furono creati templi in loro onore e si coniarono monete con la loro immagine. È interessante notare come i compagni delle due dee restassero defilati: raramente ci si imbatte in Attis, mentre Osiride manca del tutto. In entrambi i casi emerge un'attitudine tradizionalista, dal momento che l'erotismo non aveva mai caratterizzato le divinità latine; Roma reagì, cioè, spogliando i culti stranieri di aspetti sostanziali. Soltanto sul finire del II secolo d.C. il panorama iniziò a mutare.

Inizialmente, sotto il regno dei Severi, le divinità egizie assunsero ancora maggior rilievo, toccando l'apice della loro diffusione. Già Settimio Severo (193-211 d.C.) s'interessò a Serapide. Durante un soggiorno in Egitto che lo colpì grandemente, egli visitò il famoso tempio alessandrino del dio. Si fece addirittura ritrarre abbigliato da Serapide, cosa che nessuno dei suoi predecessori aveva mai osato fare. Caracalla

ricalcò le orme paterne, e Serapide si trovò nuovamente in primo piano. L'imperatore indugiò nel tempio del dio quando consentì ai suoi legionari in Alessandria di uccidere e saccheggiare. Egli consacrò a Serapide la spada con cui aveva ucciso il fratello Geta. Il tempio del dio egizio a Roma, che sorgeva sul Quirinale, non aveva pari in magnificenza. Un'iscrizione definisce Caracalla "*philosarapis*" (= "amico di Serapide"); in un'altra si parla dell'"unico dio *Zeus Serapis Helios*, invincibile signore del mondo".

Tutto questo potrebbe inizialmente apparire come l'evolversi di elementi che avevano caratterizzato i primi due secoli dell'impero, ma c'è qualcosa di nuovo.

Oltre a Serapide, Settimio Severo elevò agli onori supremi due divinità il cui culto era diffuso in Africa, Eracle e Dioniso, introducendoli entrambi a Roma dalla sua città natale *Leptis Magna*. I nomi grecizzanti dissimulavano dei fenici, ma due secoli di culto ininterrotto nella città adottiva della Grande Sirte li aveva assimilati al nuovo mondo. All'interesse dell'imperatore fece seguito il culto civile.

Ai due dei africani si affiancò una dea: *Iuno Caelestis*, la signora di Cartagine. Serapide e lo stesso imperatore erano originari di quella terra e abbiamo visto come il sovrano proveniente dall'Africa si fosse fatto ritrarre nelle sembianze del dio autoctono. Malgrado un'apparente somiglianza col secolo precedente, c'era dunque stata una trasformazione. Fino a quel momento Serapide e Iside potevano arrogarsi un valore universale, indipendentemente dall'origine egiziana. Iside era assimilata alla maggior parte delle dee greche e orientali. Era la dea dai diecimila nomi, l'"Una che era tutto". Anche Serapide era identificato con Zeus, Helios e Dioniso ed invocato come *Pantheus* (= il "Dio-Tutto"). Peraltro, durante il regno di Settimio Severo, il culto di Serapide incarnò l'identità africana. Il dio universale era diventato l'espressione di una terra e di un popolo. Questa trasformazione, una volta attuata, portò con sé conseguenze non preventivate anche per le altre divinità egizie.

Con Caracalla (211-217 d.C.) Serapide, come abbiamo visto, conservò il suo primato. Ma le origini di Caracalla erano più complesse di quella paterne, e lo stesso vale per gli dei che egli maggiormente venerava.

Un suo contemporaneo sostiene che ben tre paesi avevano plasmato l'indole del sovrano. Della Gallia, suo luogo natio, aveva la levità, la codardia e la sconsiderata temerarietà; del padre africano il temperamento grezzo e indomito; dalla madre aveva invece ereditato la malleabilità tipicamente siriaca. Queste tre caratteristiche si manifestavano

anche nella sua religiosità. Serapide era affiancato da Grannus, l'equivalente celtico di Apollo. E cominciava a diffondersi il dio solare siriano. Al pari del Sole, Caracalla recava l'epiteto di Invitto, e una volta fu perfino invocato come Invitto Signore del Sole. Sulle sue monete sono impresse la corona di raggi e il leone solare, ed egli è effigiato nell'atto solare di sollevare la mano destra.

Non appena le divinità egizie raggiunsero l'acme della loro diffusione, al loro fianco ne apparvero altre, di origine siriaca. Se Settimio Severo, proveniente dall'Africa, promosse il culto dell'africano Serapide, Caracalla si comportò analogamente con l'Helios siriaco, richiamandosi all'eredità materna. Neanche dieci anni dopo questo dio divenne la divinità suprema dell'Impero.

L'affermazione di Elagabalo

Sotto Caracalla il dio del Sole non aveva nessun epiteto che ne individuasse le origini. Era noto unicamente che proveniva dalla Siria, ma non si specificava ancora la città. Ci si riferiva però indubbiamente al dio solare di Emesa, poiché la moglie di Settimio Severo, madre di Caracalla, giungeva proprio da Emesa e apparteneva alla stirpe sacerdotale della città.

Settimio Severo si dedicò fin dall'inizio all'astrologia. Tempo addietro un astrologo gli aveva profetizzato un grande avvenire ed egli incaricò un suo emissario di trovargli una moglie del suo stesso segno. La sposa era Giulia Domna, il cui nome aveva già in sé un'impronta regale. Mentre l'imperatore proveniva da un insediamento fenicio del Nord Africa, sua moglie era nata in Siria, dalle cui coste un giorno i Fenici erano salpati verso Occidente. Con queste nozze Settimio Severo si ricongiungeva così alle sue più remote origini.

In un'unione nata da simili premesse, la sposa aveva certamente un ruolo centrale. Giulia non si limitava ad essere la sposa dell'imperatore: voleva governare in prima persona. Sculture e monete tramandano un volto di donna che non passava inosservato, pieno, ma dai tratti decisi, dal naso marcatamente aquilino; sopra il mento pronunciato, labbra turgide e sensuali. Si vociferava che la sua bellezza fosse inferiore solo alla sua lussuria. Ma l'imperatore continuava a tenerla al proprio fianco e il suo ascendente su di lui era notevole. Le monete orientali la raffigurano con una magnificenza solitamente riservata ai magistrati. Assumendo il titolo di *mater castrorum*, Giulia Domna fu associata all'esercito e subentrò legittimamente alla moglie di Marco Aurelio (161-180 d.C.), che lo aveva portato prima di lei.

Giulia Domna condusse nella reggia imperiale i famigliari di Emesa, in particolare la sorella, Giulia Mesa. In verità Settimio Severo tentò d'impedire che ciò provocasse la nascita di un ramo dinastico parallelo. Le due figlie di Mesa furono date in moglie a cavalieri siriani e non a senatori romani. Ma il marito della figlia maggiore, Soemiade, intraprese una brillante carriera. Sotto Caracalla, mentre iniziava il periodo aureo per i cavalieri, le due cariche supreme confluirono nella sua persona.

Per molto tempo Mesa, sorella dell'imperatrice, visse a corte senza mai apparire in primo piano, approfittando del suo rango per accumulare un patrimonio. Il marito di Soemiade, suo genero, aveva quasi sempre incarichi nell'amministrazione finanziaria. Fu lui a dover procurare i mezzi per il cospicuo rialzo della paga militare voluto da Caracalla; fu anche il primo a dichiarare pubblicamente, oltre ai suoi titoli, gli onorari che riscuoteva. Non è difficile intuire da dove arrivassero le ricchezze di Mesa.

All'improvviso però sopraggiunse la catastrofe: Caracalla fu assassinato (217 d.C.) e un uomo nuovo, Macrino, ascese al trono imperiale (217-218 d.C.). Giulia Domna continuò a ricevere gli onori di un tempo, ma la sua vita era ormai priva di senso ed ella non sopravvisse molto al figlio. Mesa, condannata all'esilio dal nuovo imperatore, rientrò in patria, ad Emesa, recando con sé tutti i suoi averi: presentiva che il suo ruolo non era ancora concluso. Come Letizia Bonaparte, usò i propri beni per risollevare le sorti della casata. Al contrario della Bonaparte, però, attuò ella stessa il suo piano.

La Siria orientale aveva sempre reso onore tanto a Giulia Domna quanto alla sorella. In patria, Mesa ricominciò a convivere con i parenti, ma, dopo aver assaporato il gusto del potere, le fu impossibile ritornare a condurre una vita da suddito; non meno inaccettabile che per la sorella Giulia. Se però costei abdicò e svanì, Mesa non si lasciò relegare in secondo piano. Emesa diventò, oltre che il suo rifugio, anche il luogo da cui ordiva le sue trame. Gioiva segretamente, con malevola soddisfazione, degli sbagli di Macrino: il sensuale attaccamento alla vita, che gli alienava le simpatie della truppa; l'amore per il teatro e le gare, la trascuratezza negli affari, l'abbigliamento sontuoso, poco militare. Mesa non dovette attendere a lungo per riaffacciarsi apertamente sulla scena.

La sua strategia nasceva dagli intrighi orditi nella città natale. Al contrario di Giulia Domna, che aveva progressivamente abbandonato le

proprie origini, Mesa non aveva mai trascurato le relazioni con i suoi. Emesa rappresentava per lei la vera patria, anche in senso spirituale. Per di più la città era, ed è tuttora, una delle più celebrate di tutta la Siria. Il culto del dio solare era, per i suoi abitanti, il fulcro e il senso stesso della vita. Mentre da imperatrice Giulia Domna si era dedicata alla filosofia allora in voga, Mesa e la sua famiglia erano fedeli del patrio Shams, un dio possente e solerte, come tutte le divinità di quel popolo. Mesa stessa era figlia del sacerdote del dio del Sole, Bassiano, e voleva che entrambi i nipoti rivestissero quegli abiti sacerdotali.

Non lontano da Emesa stazionava una guarnigione incaricata di tenere sotto controllo l'irrequieta città. Al loro sopraggiungere ad Emesa, i legionari potevano scorgere il figlio di Soemiade, Elagabalo, nella piena magnificenza della somma carica sacerdotale. Giovinezza, grazia e un incedere solenne gli procurarono il favore di quei rudi guerrieri. E i congiunti di Mesa di stanza nella legione furono i primi a conoscere i veri natali di Elagabalo. In gioventù Caracalla si era unito a entrambe le cugine e Soemiade aveva dato alla luce Elagabalo. L'avveduta donna confidava, non a torto, nel mai sopito amore dei legionari per Caracalla, un tempo loro idolo e di cui si parlava ancora molto. Fu assecondata da scaltri collaboratori e le sue ricchezze fecero il resto.

Una notte Mesa si presentò nell'accampamento con i suoi accoliti. Tutto era predisposto, i legionari acclamarono Elagabalo imperatore e si prepararono a combattere in suo nome. Ben presto la notizia si diffuse: l'odio verso Macrino, la memoria dei lauti compensi un tempo elargiti ai legionari da Caracalla e il denaro di Mesa fecero il resto. Macrino non si preoccupò più di tanto: mandò la guardia e il suo prefetto, Giuliano, a sedare la ribellione scoppiata in Emesa. Quando Elagabalo fece la sua comparsa sulle mura della città, i legionari riconobbero in lui l'autentico discendente di Caracalla. Per attestare la discendenza di Elagabalo circolava un ritratto giovanile del padre, e in effetti i ritratti in nostro possesso documentano la somiglianza. Macrino venne abbandonato dai suoi legionari. In breve si ribellarono a Giuliano, lo decapitarono e inviarono la testa all'ex imperatore, di cui avevano rinnegato i vessilli. Nello scontro finale sotto le mura di Antiochia la fortuna sembrò arridere nuovamente a Macrino. Tra le fila del pretendente s'insinuò l'incertezza. Mesa e Soemiade smontarono subito dal carro col quale seguivano l'esercito. Le loro incessanti suppliche trattennero i fuggiaschi. Elagabalo si spinse oltre: nell'impeto della battaglia si gettò nella mischia, trascinando con sé i suoi. Ma solamente la codardia e la fuga di Macrino determinò l'esito dello scontro. Con un travestimento e una barba posticcia tentò di scappare senza essere riconosciuto, ma non poté evitare il suo destino. La stessa sorte colse il figlio Diadumeniano, che si preparava ad affrontare i Parti.

Il sacerdote imperatore

Il piano aveva avuto un successo inatteso. Mesa aveva realizzato i suoi obiettivi. Lo stesso Elagabalo (218-222 d.C.), più che costruire il proprio destino, aveva seguito il corso degli eventi. Un inaspettato trionfo aveva portato il giovane dal sacerdozio alla guida di un immenso impero. Solo un temperamento eccezionale poteva affrontare un simile cambiamento senza restarne provato, adattandosi ai nuovi doveri dettati dalla ragion di Stato. Ma il prescelto dalla fortuna non fu all'altezza degli eventi, poiché anche da imperatore viveva all'ombra del suo dio. Ne seguiva i voleri, consacrando la propria persona al Sole di Emesa, il tutto col sostegno incondizionato della madre.

Il suo nome imperiale, Antonino, attestava la discendenza da Caracalla. Ma i contemporanei e i posteri lo chiamarono Elagabalo. In realtà egli non utilizzò mai questo nome: "dio della montagna"; era un titolo della divinità solare di Emesa e non del suo sacerdote. Il cambiamento di senso era però giustificato dallo stile di vita dell'imperatore, interamente consacrato al suo dio. Tutto era organizzato affinché il Sole di Emesa diventasse il vero signore di Roma, acquistando un'adeguata posizione nel *pantheon* romano. All'imperatore non bastò che si celebrasserro le nozze con la dea uranica di Cartagine: volle congiungere il suo dio alle più venerate reliquie della religione romana. Introdusse così nel suo tempio la pietra della Grande Madre, gli scudi dei Salii e il fuoco sacro di Vesta.

Il tempio fu costruito quando l'aerolito del Sole divinizzato arrivò a Roma da Emesa. Sui capitelli delle colonne era raffigurata l'unione della pietra e del dio con Minerva e con la dea del cielo cartaginese. Dentro il tempio Elagabalo officiava, insieme alla madre e alla nonna, riti misteriosi che erano uno scandalo per la sensibilità romana. Risuonavano canti siriaci; si parlava di sacrifici di fanciulle e di altre cose, straordinarie per Roma, ma usuali in Siria.

Nel corso delle celebrazioni pubbliche si offrivano ecatombi su molte are, annaffiandole col miglior vino invecchiato. L'imperatore in persona, in qualità di sacerdote, danzava intorno agli altari, accompagnato da cori di donne siriane con cimbali e timpani. Tutt'attorno erano assisi senatori e cavalieri. Erano il pubblico di questi strani riti, mentre

le più alte cariche partecipavano ai sacrifici avvolte in candide vesti di lino di foggia siriaca.

Di fronte all'Urbe sorse un secondo santuario. Nell'ora meridiana il sacerdote-imperatore guidò il carro recante la sacra pietra al tempio agreste. Sei cavalli dal candido manto lucente trainavano il carro, che nessuno poteva montare, né tenere per le redini. Le redini avvolgevano la sacra pietra, perché si riteneva che il dio stesso conducesse la processione. Elagabalo procedeva innanzi al carro guardando all'indietro, per rimanere sempre al cospetto del suo signore. La via era disseminata di polvere d'oro e i pretoriani controllavano che l'imperatore nell'incedere non cadesse a terra.

Il sacerdote-imperatore unì il suo dio a parecchie consorti. Sottrasse alla custodia delle Vestali il simulacro – che si sosteneva originario di Troia – di Pallade Atena o Minerva, secondo il suo nome latino, e lo condusse nel tempio del Sole. La dea vergine doveva essere affidata alla pietra sacra. Ma Minerva, col suo temperamento guerriero, si rivelò poco idonea e cedette il posto alla dea di Cartagine. Analogamente Elagabalo prese diverse mogli per poi ripudiarle. E, cosa sino ad allora inaudita, tra di esse c'era anche una vestale. Probabilmente con le nozze tra un sacerdote e una sacerdotessa egli intese giustificare il suo stile di vita.

Roma guardava a ciò come un oltraggio al proprio credo religioso e alle più venerande istituzioni. Il comportamento di Elagabalo indignò tutti i contemporanei: una condotta di vita che rivelava un'indole degenerata: sul suo conto circolavano ogni sorta di voci e si era disposti a credere a tutto. I ritratti dell'imperatore tramandati dagli storici contemporanei o successivi hanno sinora avvalorato tale giudizio.

Le stesse apparizioni pubbliche di Elagabalo non gli guadagnavano certo le simpatie dei Romani. Ad Emesa il giovane sacerdote si mostrava in un sontuoso abbigliamento, col suo prezioso diadema, con la veste di porpora e d'oro sotto cui indossava, secondo il costume orientale, pantaloni lunghi dello stesso tessuto. C'erano poi l'irruenza giovanile, la figura aggraziata e piacevole, quasi femminile, per cui era paragonato a Dioniso fanciullo. Anche da imperatore non rinunciò a questo abbigliamento. Si vide così il sovrano danzare intorno all'altare del suo dio al suono dei tamburelli e del flauto, circondato da donne siriane. Col volto truccato, adorno di collane e in morbide vesti di seta cinese, egli appariva privo di virilità. Si mormorava che avesse indossato la toga solo per necessità.

Non saremo mai in grado di comprendere la condotta di Elagabalo leggendo soltanto le astiose rappresentazioni della storiografia senatoriale. Dietro alle azioni che suscitarono le più vive proteste si celano moventi religiosi. Elagabalo era ammaliato dall'universo religioso da cui proveniva. I suoi impulsi si radicavano nei culti siriaci od orientali. Culti conosciuti come *triclinia versatilia*, il cui fasto provocò la più profonda ripulsa: camere da pranzo scorrevoli dove una pioggia di fiori scendeva sui convitati. Una struttura architettonica che richiama la sfera semovente, figurazione del cosmo, della neroniana "Domus aurea" (54-68 d.C.) e i suoi modelli antico-orientali e iranici. Imperatori e sacerdoti del Sole si riconoscevano in questa immagine cosmica dell'ordine siderale.

E ancora: l'imperatore si sarebbe concesso all'altrui desiderio erotico traendone un compenso. È forse un'eco della prostituzione sacra, all'epoca così diffusa in Siria? Questi riti erano praticati dai sacerdoti della dea uranica di Cartagine, che Elagabalo aveva dato in moglie al suo dio. Quasi due secoli dopo, sant'Agostino ne ha tramandato una vivida descrizione. Alla dea vergine si tributavano spettacoli talmente lascivi che avrebbero reso edotta anche una donna maritata. La prostituzione sacra trova il suo corrispettivo nell'evirazione volontaria, un'arcaica usanza diffusa nei culti orientali e siriaci.

Non vogliamo con ciò negare la licenziosità di Elagabalo. Ma nel suo caso lussuria e pietà religiosa sono particolarmente legate. T.E. Lawrence ha definito i semiti un popolo "immerso sino agli occhi nella cloaca, ma che con le ciglia tocca il cielo" (11). Fra i ritratti di Elagabalo giunti sino a noi, il più eloquente è l'ultimo rinvenuto. "La bocca turgida, ombreggiata di peluria, viva e fremente, esprime una voluttuosità piuttosto complessa. Una primitiva, animalesca sensualità si unisce a raffinatezza, volubilità e instabilità d'umore" (H.P. L'Orange).

In tutto ciò traspare l'impeto religioso e si percepisce la devozione incondizionata di un imperatore che avrebbe voluto essere unicamente il sacerdote del suo dio. Ma non solo, poiché in lui ritroviamo anche la pacatezza orientale, espressa nello sguardo concentrato, quasi immerso in un sogno.

(11) Lawrence, avvezzo alla mentalità levantina, ha raccontato nel suo *I sette pilastri della saggezza* la "campagna del deserto" condotta durante la prima guerra mondiale dagli Arabi contro i Turchi.

La fine di Elagabalo

Allorché Mesa diffuse la voce che Caracalla era il padre naturale di Elagabalo, Soemiade salutò con favore la diceria. Ciò non equivaleva a confessare un peccato di gioventù. Del resto non era poi così schizzinosa. Ganni, mentore del figlio, aveva umili origini ed era cresciuto nella casa di Mesa. Soemiade non tardò a concedergli le proprie grazie e il figlio, condiscendente, a volte pensava di elevare al rango imperiale l'antico pedagogo perché la madre potesse sposarlo. Ma prevalse la diffidenza del discepolo che temeva i consigli non richiesti e sgraditi del maestro. Fu lo stesso Elagabalo a colpire per primo l'uomo che lo aveva cresciuto, gli aveva procurato il favore dei legionari, lo aveva condotto alla vittoria e al trono, ed era anche l'amante di sua madre.

Madre e figlio andavano molto d'accordo, sembravano fatti l'uno per l'altra. Ma il loro amore risvegliò, nutrito da profonde radici, il demone della gelosia, che non ammette intrusioni nel cuore dell'altro. Il legame tra Soemiade ed Elagabalo si ascrive ad una tipologia, al limite dell'incestuoso, che il romanziere visionario inglese D.H. Lawrence (1885-1930) ha ben descritto nell'opera *Figli e amanti*.

Non appena giunse alla reggia e ricevette il titolo di Augusta, Soemiade si abbandonò senza ritegno a ogni dissolutezza. La madre era degna del figlio, suonava il giudizio generale. Niente accadeva senza il suo benestare, ma se c'era bisogno di una voce moderatrice, ella taceva. In spregio alle tradizioni romane, arrivò a istituire un senato femminile, da lei presieduto. Lì si legiferava in materia di toilette, di saluti, di precedenze e su ogni inezia della vita femminile. E si proseguì a far questo anche quando l'imperatore aveva perduto il favore di tutti e la rovina era ormai vicina.

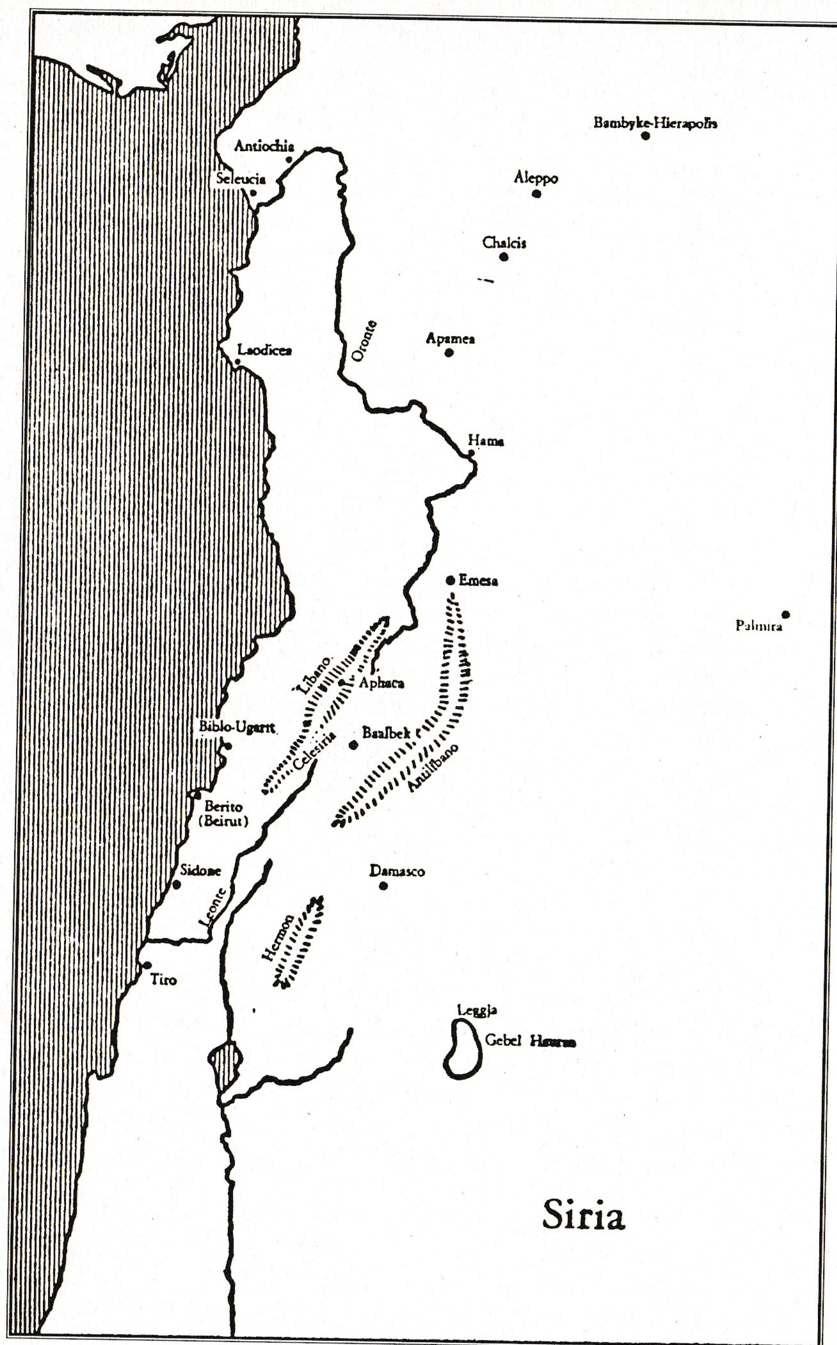
Anche Elagabalo non aveva più ritegno alcuno. Alla scandalosa condotta ora si aggiungeva il comportamento lascivo di favoriti e compagni di bagordi. Ballerini, attori, cocchieri e parrucchieri ascesero alle supreme cariche dell'Impero in base al grado di partecipazione alle orge di corte. Contro di loro e contro la licenziosità del nipote, perfino i moniti di Mesa non sortivano più alcun effetto. Elagabalo ignorava totalmente i consigli di una donna, la quale era rimasta tenacemente legata al dio di Emesa, pur essendo lontana dal paese natio; inutilmente Mesa gli rammentava che nelle apparizioni pubbliche un imperatore era tenuto a dismettere l'abito sacerdotale per la toga. Quando infine vide Elagabalo mettersi in viaggio con al seguito almeno una sessantina di carrozze imperiali, Mesa esclamò che la follia dell'imperatore avrebbe portato tutti alla rovina. Si era accorta del crescente odio verso l'imperatore. Si apriva nuovamente di fronte a lei la prospettiva di un'esistenza asservita.

Nell'imminenza della fine, decise di sopprimere Elagabalo e di fargli subentrare l'arrendevole figlio della secondogenita, Mamea. La famiglia era da sempre per lei l'unica ragione di vita e nessuna decisione avrebbe potuto essere più drammatica. Era necessario recidere il ramo secco per salvare tutti gli altri. Con melliflue parole riuscì a indurre Elagabalo ad adottare il cugino dodicenne e a proclamarlo Cesare. Così, ella argomentava, Elagabalo avrebbe potuto dedicarsi interamente al sacerdozio e venerare il suo dio con orge e culti segreti, mentre il cugino si sarebbe occupato dell'amministrazione dello Stato.

Elagabalo si lasciò convincere. Ma era ormai troppo tardi. Al serpeggiante malcontento di popolo e senato si aggiunse la ribellione della guarnigione nella capitale, che si schierò dalla parte del neoeletto Cesare. L'urgenza della situazione ricondusse Soemiade al centro degli eventi.

Un tempo, in condizioni estreme, ella aveva aspramente lottato per il figlio. Allorché, nello scontro con Macrino, le sue truppe avevano perso terreno, Soemiade era andata con la madre incontro ai fuggiaschi. E ora che i legionari si accingevano a tradire Elagabalo e ad appoggiare il figlio di Mamea, Soemiade scese ancora una volta in campo. Avvenne un fatto sorprendente: i due cugini si contesero il trono al cospetto della truppa. Nella guarnigione, in una movimentata adunanza notturna, si decisero le sorti dell'Impero. Le due madri ottennero di dirigere la disputa. Così si trovarono l'una di fronte all'altra, a discutere e combattere: lottavano per sé e per i propri figli, per chi di loro dovesse sopravvivere a quella notte. Al sopraggiungere del nuovo giorno, gli ultimi sostenitori abbandonarono Elagabalo. Egli morì insieme alla madre, che fino all'ultimo lo tenne tra le braccia. I corpi furono decapitati e scuoiati, il busto del figlio venne gettato nel Tevere (222 d.C.).

Mesa tirò le fila dei suoi intrighi. Quando tutto fu concluso, si ripresentò e assunse nuovamente il comando. Non si corrucciava sentendo maledire la memoria del defunto, dipinto come un despota e un mostro. Sembrava finalmente che una nuova e più longeva egemonia, avrebbe recato un potere definitivo alla sua stirpe. Gustò ancora quattro anni l'ebbrezza del dominio; un fato benevolo le impedì di assistere alla sua fine.



LE RELIGIONI DEL LIBRO

La fine di Elagabalo (222 d.C.) non pose termine al predominio della dinastia di Emesa e dell'Oriente sul seggio imperiale, ma sancì la caduta del dio solare. La pietra sacra fu ricondotta in patria, il tempio edificato da Elagabalo venne consacrato ad un'altra divinità. Accadde però, nel culto, quanto si era già verificato nella storia della dinastia di Emesa alla morte di Caracalla: confinato nel paese d'origine, il Sole divinizzato trasse profitto dal tempo per riacquistare una rinnovata energia. Anche se, stavolta, l'attesa differì di oltre mezzo secolo.

Su una cosa non c'era dubbio: il temporeggiare si sarebbe dimostrato più efficace di una fulminea vittoria. Non bisognava impadronirsi di un mondo estraneo con un colpo di mano, bensì conquistarlo gradualmente. Occorreva procurarsi degli alleati e ancor di più votarsi al proselitismo. C'erano due mezzi disponibili: lo strumento letterario del romanzo tardo-antico e quello filosofico del Neoplatonismo. Grazie ad essi il fulcro degli eventi si spostò dall'ambito politico a quello letterario e filosofico. Il libro si accingeva a diventare uno strumento per creare la storia.

Il libro non era affatto un oggetto tanto scontato come è o appare ai giorni nostri. La sua affermazione quale forza storica e spirituale si realizzò in varie direzioni e in ambiti diversi. Il libro poteva prospettarsi come custode della tradizione (ed è l'oggetto di questo capitolo), oppure annunziare e divulgare qualcosa di nuovo. La sistematizzazione del retaggio tradizionale rappresentava l'elemento conservatore, accanto al quale stava però quello missionario, o addirittura rivoluzionario. Le religioni del mondo tardoantico, da autentiche forze spirituali del loro tempo, hanno provato ad avvalersi di entrambi e hanno assunto la loro fisionomia in base alle scelte via via operate.

Anche la religione solare doveva prendere una decisione. Ma per coglierne appieno l'importanza non si può fare a meno di tracciare lo

scenario in cui la scelta ebbe luogo. La nuova direzione era destinata a stupire, come l'intera parabola del dio di Emesa.

I testi sacri

Il fondatore dell'Islam era convinto che la sua predicazione formasse, nei caratteri essenziali, una cosa sola con le più antiche religioni rivelate; che fosse, cioè, il compimento di quanto si era rivelato parzialmente nelle precedenti fedi. Tutti coloro che attendevano il giudizio finale e operavano il bene sarebbero stati ricompensati da Dio: non dovevano quindi nutrire alcun timore. È vero che l'angelo di Dio aveva rivelato la parola increata in forma compiuta e vincolante proprio e soltanto a Maometto, ma anche altri, Ebrei, Sabei (12), Cristiani e Magi (13), disponevano di rivelazioni che manifestavano la propria autenticità nella tradizione scritta, sotto forma di libro. Non erano Musulmani, ma contavano qualcosa ed erano stimati e rispettati in quanto "detentori del libro", cioè di un testo rivelato.

Il libro e la scrittura acquisirono così un prestigio sino allora sconosciuto. Gli inni vedici e i testi sacri zoroastriani erano sopravvissuti per secoli nella sola trasmissione orale. Di bocca in bocca, di maestro in discepolo, di generazione in generazione, la tradizione, premurosamente custodita, conservava la propria intatta vitalità, tanto che non si cessò di richiamarvisi neppure quando sorsero al suo fianco versioni scritte. Lo stesso Omero, che padroneggiava la scrittura e talora non ne dissimulava la conoscenza, la escluse interamente dal suo mondo, ritenendola vile e inadeguata ad un eroe. È impossibile immaginare Achille o Ettore, Agamennone o Priamo provvisti degli arnesi da scrittura! Al contrario divinità della scrittura erano ben note agli Egizi o agli Etruschi, ma la soglia dell'Olimpo era loro preclusa. Per concludere: in differenti periodi del mondo antico si avevano opinioni assai diverse sul libro. Maometto non era solo, ma aveva alle spalle una serie plurisecolare di predecessori.

La fede nell'unità, peculiare delle religioni rivelate, non era appannaggio del solo Maometto. Accomuna tutti gli apostoli e i chiamati, e non a caso si ritrova anche nel suo credo. C'era un unico Dio, e in qualsiasi modo e luogo si rivolgesse agli uomini, nelle sue rivelazioni si

(12) Setta che nel periodo islamico popolava la mesopotamica Harran.
(13) I sacerdoti di Zarathuštra.

manifestava necessariamente tale unità. Nella scena della trasfigurazione, che è il fulcro e l'espressione del *Vangelo di Marco*, l'evangelista colloca accanto a Gesù i grandi profeti del passato, Mosè ed Elia. L'Antico e il Nuovo Testamento, malgrado le numerose differenze, erano e rimangono tuttora collegati da innumerevoli rimandi. Ci si richiama di continuo a ciò che sta scritto e a come debba essere interpretato affinché neppure uno *iota* della Legge vada perduto e tutto si compia. Anche in questo caso il fondamento costante è dato dalla rivelazione, passata o presente, che viene ad assumere forma scritta. Particolarmente significativo è il legame tra Maometto e la terza grande religione rivelata, la cui impronta e rilevanza storica sono emerse soltanto nel nostro secolo: il Manicheismo. Tale legame è ancor più sorprendente, in quanto non sussiste nessun rapporto diretto.

Anche Mani (ca. 218-276 d.C.) aveva i suoi predecessori, che ricorda di frequente, insistendovi molto. Così, all'inizio del testo da lui composto per il sovrano sassanide Shapur I (241-272 d.C.), sono presentati Buddha, Zarathuštra e Gesù. Egli suggerisce che l'avvento della sapienza e delle opere di Dio si è attuato "in una determinata epoca attraverso il messaggio di Buddha, nei territori dell'India, in un secondo tempo per mezzo di Zarathuštra in Persia e infine per opera di Gesù nelle terre occidentali" . Perché "Dio ha rivelato il retto operare e il retto conoscere a tutte le generazioni" (così parla lo *Shabuhragan*). Mani considerava quindi gli antichi profeti come precursori e reinterpretava le loro dottrine in base alle proprie. C'era un'unica sapienza divina, che trascendeva ogni differenza temporale, nazionale o linguistica.

Anche qui si rivendicava l'unicità della nuova predicazione nei confronti della tradizione precedente. Mani sosteneva che la sua dottrina era "preferibile e migliore delle altre, precedenti religioni" in quanto indirizzata all'intera umanità. "Le religioni precedenti trovavano espressione solo in un paese e in una lingua. La mia religione invece può manifestarsi in ogni paese e in ogni lingua e può essere insegnata nei luoghi più remoti". Mani segna un'epoca della storia delle religioni, in cui i confini nazionali e linguistici venivano a cadere.

Egli vantava un merito rispetto ai predecessori, una benemerenza che sarà fatta propria da Maometto: la stesura dei testi veritieri e fondanti della propria religione. Si vantava di aver scritto questi libri di suo pugno, approntandone anche copie scrupolose, mentre al contrario Buddha, Zarathuštra e Gesù non avevano lasciato nessun testo autografo, affidando a discepoli e successori la stesura e la raccolta delle sacre scritture. Mani non parlava di un libro, ma di libri. Essi vengono

però contrapposti ad altri "libri", a scritti rivelati di altre e più antiche religioni. Il che presuppone al momento della sua comparsa – Mani inaugurò la sua predicazione pubblica il giorno della salita al trono sassanide di Shapur I – una vasta gamma di testi religiosi differenti per origini e intenzioni.

C'erano gli scritti sacri zoroastriani, in seguito raccolti sotto il nome di *Avesta* (14). Credendoli opera dei seguaci del fondatore di quella religione, Mani seguiva una tradizione secondo cui l'*Avesta* sarebbe stata composta da Jamaspa, discepolo e genero di Zarathuštra. Mani era quindi al corrente dell'esistenza dell'*Avesta* e forse ne conosceva parzialmente il contenuto. Ma non fu in grado di discernere tra gli inni attribuibili direttamente alla predicazione del profeta Zarathuštra e il nucleo delle opere successive (15). Ignorava che negli stessi anni fu intrapresa la raccolta e la stesura di tutti i testi avestici.

Anche gli Zoroastriani, infatti, avevano cominciato a redigere il loro "libro" sacro. E se Mani aveva steso di sua mano gli scritti normativi della propria religione, al contrario gli Zoroastriani dovevano vagliare, sistematizzare ed esporre in un testo leggibile una tradizione ben più antica. Mentre la predicazione manichea s'indirizzava all'intera ecumene, a prescindere dalle frontiere linguistiche e nazionali, l'Iran riacquistò con l'*Avesta* la sua religione e una parte dell'identità nazionale. Perciò la raccolta dei testi avestici non fu eseguita da chicchessia, ma fu il sovrano, che aveva operato un sostanziale riordinamento dell'Iran, conducendo il paese e la sua religione ad un rinnovato splendore, a promuoverne la codificazione e a sostenerne l'arduo lavoro. La nascita della chiesa zoroastriana, l'avvento dei Sassanidi e il compendio dei testi avestici sono fenomeni contemporanei e animati dal medesimo intento. Tra Mani, che redasse i propri scritti mentre era ancora in vita incaricando i successori di custodirli e trasmetterli, e i redattori dell'*Avesta*, che scrivevano su commissione del re e del clero sassanide, c'era un profondo divario. Ma entrambi, nello stesso tempo, nello stesso paese e con analogo fine, composero il "libro" normativo per i rispettivi orizzonti culturali.

(14) *Avesta*: la "missione" affidata dal dio Ahura Mazda al suo profeta Zarathuštra. [L'etimologia che fornisce l'Altheim è una delle tante proposte, tra le altre; le più verisimili sono quella di "testo fondamentale" e di "elogio (di Ahura Mazda)" (N.d.T.)].

(15) Congettura dell'Altheim che ha poche probabilità di essere vera (N.d.T.).

La Chiesa di Stato dei Sassanidi non affrontò lo scontro sul solo terreno spirituale. Essa riuscì ad accusare e condannare Mani, le cui dottrine erano state inizialmente tollerate e, in certa misura, persino ben accolte. È noto che Kirdir, propugnatore della statalizzazione della Chiesa e dell'ortodossia zoroastriana, era uno degli accusatori di Mani. La condanna dell'avversario e la raccolta dei testi avestici erano quindi collegati. Se per un verso si colpiva la nuova religione universale, che si era avvalsa di protettori altolocati, giungendo fino al sovrano, per l'altro si gettavano le fondamenta della nuova fede zoroastriana. L'ortodossia zoroastriana contrappose il proprio libro agli scritti dei Manichei.

Si usarono anche altri mezzi per abbattere Mani e i suoi presunti meriti. In primo luogo si dimostrò che egli non conosceva affatto le *Gatha*, gli "Inni" originali della predicazione di Zarathuštra. Le *Gatha* solo ora acquistavano una adeguata collocazione all'interno dell'*Avesta*. Esse furono trascritte con una specifica ortografia, che fissava ogni singolo suono. Venne così a cadere l'opinione, condivisa da Mani, che l'intera raccolta fosse solo una tarda trascrizione. La possibilità di contrastare Mani con un sistema di scrittura migliore fu determinante (16).

Così si risolveva il problema alle radici, dal momento che, per riprodurre l'antico "libro" in forma definitiva e inalterata, occorreva innanzitutto ricostruire minuziosamente la fonetica. In confronto alla grafia in uso, Mani aveva ideato una miglior resa delle vocali utilizzando l'alfabeto siriaco. Per l'*Avesta* si disponeva invece di un alfabeto vocalico strutturato secondo i principi di quello greco. Si cominciò allora ad abbandonare la scrittura di tipo semitico (17), nel tentativo di riprodurre con chiarezza non solo le consonanti, ma anche le vocali. La svolta si mostrò gravida di conseguenze.

L'*Avesta* non doveva però confrontarsi con i soli testi manichei. Come vedremo, anche tra gli Ebrei, i Cristiani, gli Gnostici e i loro contemporanei, praticamente in tutto il mondo antico, si avvertiva la necessità di fissare in modo definitivo i principali documenti che stavano alla base delle varie religioni e civiltà. La codificazione dell'*Avesta* è soltanto un anello nella catena delle concomitanti iniziative che si susseguirono nel corso del III secolo d.C. Ma la cosa più importante non è

(16) L'apporto di Mani alla storia della scrittura fu determinante: egli sostituì infatti la grafia pahlavi, erudita e di difficile interpretazione, con la più comprensiva scrittura siriaca (estrangela) (N.d.T.).

(17) Cioè l'originario sistema grafico che utilizzava le sole consonanti.

solo il fatto che tutte queste redazioni ebbero luogo nell'arco di un secolo, bensì che la stessa venuta di Zarathuštra è affiancata da una gamma di eventi similari e contemporanei. A partire dal profetismo ebraico.

"Un'era di corrispondenze"

I limiti cronologici della vita di Zarathuštra sono ormai assodati. In luogo delle fumose supposizioni che oscillavano tra la fine del secondo millennio e il VII secolo a.C., c'è oggi la certezza che egli nacque nel 599/598 a.C., inaugurò la sua predicazione nel 569/568 e morì nel 522/521. Zarathuštra veniva dunque ad essere un contemporaneo, più giovane, di Geremia e, più vecchio, del Deuteroisaia. Si collocava così tra le due figure che segnarono l'apice della letteratura profetica ebraica. Il profetismo iranico e quello ebraico sono i due volti di una medesima realtà storica.

Vale la pena di sottolineare che, nella non lontana India, Buddha era un contemporaneo più giovane di Zarathuštra, mentre la riforma confuciana in Cina si situa nello stesso segmento di tempo. Contemporaneamente, in Grecia, si assiste all'avvento dei primi presocratici. E, per concludere, l'antica Roma istituì, nella seconda metà del VI secolo a.C., il culto statale di *Iupiter Optimus Maximus*.

La coincidenza temporale è rivelatrice. Il sommarsi di coincidenze legate a figure così cruciali, manifesta senza dubbio un'era di rinnovamento. E alla vicinanza temporale si aggiunge quella spirituale. Il tratto che le accomuna è il contrasto con le tradizioni precedenti. Sul finire del secondo millennio a.C., quando cessarono le grandi migrazioni di popoli, nacquero i sistemi religiosi che ispirarono in seguito l'innologia e l'epica antiche. Gli dei dell'epopea omerica e dei *Veda* (18), il pandemonismo dell'età Shang e Chou con i loro sciamani (19) ed oracoli, o l'antica religione davidica e salomonica di Jahwé, così come la ricca mitologia di Ras Shamra (20), non avrebbero mai perso il loro valore perenne. Ma proprio qui sta il germe del dissidio. Buddha, Confucio, i

(18) I *Veda* sono i testi sacri della più antica religione indiana; la prima delle sue quattro "raccolte", il *Rigveda*, risale al II millennio a.C.

(19) Stregoni e visionari.

(20) L'antica Ugarit, sulla costa siriaco-fenicia, dove furono ritrovate anche vestigia di una poesia sacra del XVIII-XIV secolo a.C.

Presocratici, Zarathuštra e i profeti ebrei non misero mai in dubbio il valore della tradizione. Tentarono solo di approfondire e chiarire i fondamenti della loro religione. Intesero proporre verità più profonde al posto di dei che passavano il tempo a trastullarsi in vari modi, dell'appagamento ricevuto dalla vita celeste e dei sacrifici così bene accetti. Se fino a quel momento un simile *pantheon* aveva poggiato sulla bellezza e perfetta felicità, conformandosi ai regni terreni, si avvertiva ora la necessità di un nuovo fondamento e questa necessità non si arrestava neppure di fronte al divino.

La nuova sensibilità si distingueva per la smitizzazione del mondo divino, una più chiara concezione della divinità, l'esigenza morale, la precisione dei concetti che subentrava alle immagini, il richiamo profetico. Questi tratti non compaiono sempre con la stessa chiarezza e profondità. In sostanza possiamo però constatare un'indubbia unità d'ispirazione. Zarathuštra e i profeti ebraici (di cui parleremo tra breve) erano accomunati dal rigore morale, dalla linearità concettuale e dall'indifferenza per il mito, nonché dal presentarsi come apostoli e portavoci di Dio.

Insomma, in quest'epoca un intenso afflato religioso aveva unito l'intera area tra il bacino occidentale del Mediterraneo e la Cina settentrionale. Anche nel III secolo d.C., allorché la predicazione di Zarathuštra fu riscoperta e fissata in un "libro", diventando così il fondamento di una Chiesa di Stato, un fremito spirituale percorreva tutto il mondo antico. Ancora una volta esso investiva religioni e dottrine filosofiche, comprese quelle un tempo ignorate. Ma se nel millennio precedente si era risvegliato uno spirito giovane e nuovo, ricco di gemme che racchiudevano la promessa di fiori e di frutti, ciò che in passato era sembrato rigoglioso e gravido di potenzialità si era adesso affievolito e volgeva ormai al tramonto. Nell'immutabile fissità della lettera, nel "libro", fu così imprigionato e conservato quel che un tempo era stato il soffio vivente di Dio.

L'ebraismo e l'Avesta

Parecchie lingue utilizzate nei testi sacri del mondo antico erano ormai ben lontane dall'uso corrente. Rivivevano unicamente nel culto, nei sacrifici e nella lettura rituale, nelle litanie e nelle preghiere. Questo vale sia per l'*Avesta*, che per gli scritti ebraici. È significativo notare come le situazioni fossero simili, e da ciò confrontare le diverse solu-

zioni. In entrambi i casi, infatti, la progettata codificazione di un "libro" incontrava non pochi ostacoli.

Il problema linguistico investiva i fondamenti della vita religiosa e nazionale ebraica. Una diaspora che in Egitto e nei paesi limitrofi della Cirenaica e di Cipro, ma anche a Babilonia, annoverava più Ebrei di quelli rimasti in patria, aveva condotto a cambiamenti cruciali per il futuro. In Occidente la versione greca della *Bibbia* (i Settanta) aveva ormai sostituito quella ebraica; si leggeva in greco quel che in passato era stato enunciato dai profeti: leggi, solenni rivelazioni, parole d'incitamento o moniti severi. Basti pensare che Filone, strenuo difensore del credo e del suo popolo, non comprendeva più l'ebraico ed era costretto a servirsi di versioni greche. Nella diaspora orientale e nella stessa Palestina, all'antica lingua subentrarono i dialetti aramaici e agli scritti originali in ebraico i *targumim* (21). Soltanto le terribili campagne di sterminio intraprese da Roma contro gli Ebrei furono in grado di ridestare gli animi. Si tornò allora alla tradizione autoctona, da troppo tempo dimenticata a favore di quella straniera. Il greco fu bandito, si preferì ricorrere agli originali piuttosto che alle traduzioni e si iniziò a reintegrare la lingua dei padri nel ruolo che le spettava. Come in Iran, si assisteva ad una rinascita nazionale e religiosa.

L'ebraico era codificato in una scrittura che individuava la parola in un sistema consonantico. Finché la lingua continuò ad essere correntemente parlata, bastò questo modello di riproduzione grafica, ancor oggi in uso nelle lingue semitiche. Il passaggio dalla scrittura fenicia a quella aramaica era avvenuto senza problemi e quest'ultima era in seguito mutata nella particolare forma ebraica (22). Adesso però che l'ebraico non era più una lingua viva, fu subito chiaro che un simile sistema tralasciava un aspetto sostanziale. Diventò sempre più difficile indicare l'esatta pronuncia, mentre il culto esigeva una scrupolosa riproduzione fonetica. Inizialmente si fece ricorso a trascrizioni nell'alfabeto greco. Questa scrittura vocalica consentiva infatti di fissare quanto la scrittura consonantica del passato aveva sempre trascurato. Ma l'avversione per

(21) Traduzioni aramaiche del testo biblico.

(22) Fenicio – Aramaico – Ebraico: fanno tutti parte del cosiddetto "semitico nordoccidentale", ma nessuno dei tre è derivato da un altro, sono tutti indipendenti tra loro. Non è quindi giusto dire, come fa Altheim, che la scrittura aramaica deriva da quella fenicia, così come non è giusto dire che la scrittura ebraica deriva da quella aramaica; in genere, oggidì si suddivide il semitico nordoccidentale in due rami: cananaico (che comprende l'ebraico e il fenicio) e aramaico (N.d.T.).

il greco, sia nelle traduzioni che nelle trascrizioni, doveva prima o poi precludere questa via. Fu così necessario avvalersi di altri mezzi.

Occorre qui menzionare l'importante ritrovamento dei manoscritti di Qumran, nelle grotte presso il Mar Morto. Una delle maggiori sorprese che essi riservarono fu il Rotolo di Isaia (A). Non tanto per la lezione che forniva – restituisce infatti una versione il cui valore è ancora discusso –, quanto per la scrittura. Vi si tenta infatti, con il ripetuto e, nella seconda parte, costante utilizzo delle lettere quali *matres lectionis* Y (*yod*) e W (*waw*), di approntare gli strumenti indispensabili alla pronuncia delle vocali, cercando di ovviare alle lacune di cui si è parlato.

Si è lasciata ormai cadere la datazione del Rotolo di Isaia al tempo dei Maccabei; dobbiamo scendere di parecchi secoli. Il tentativo di rendere leggibile, con l'introduzione di lettere vocaliche, il testo consonantico dell'Antico Testamento, si situa probabilmente nel periodo successivo alle campagne di Roma contro gli Ebrei. È questo un frutto dell'agognata rinascita. E attesta quali fossero i problemi che ostacolavano l'anelato ritorno al testo originale ebraico. Anche questa strada si rivelò presto impraticabile. L'aggiunta delle *matres lectionis* rappresentava un attacco al tradizionale e consolidato testo consonantico. Si dava così libero corso ad altre e forse più arbitrarie modifiche. Il che era ancora più grave se s'intendeva proprio fissare definitivamente il testo consonantico nella sua forma autentica.

Già prima del 220 d.C. Origene aveva incominciato la stesura della sua *Esapla*, l'edizione critica dell'Antico Testamento (23) terminata quasi a metà secolo, dopo ventotto anni di fatica. Come attestano i frammenti superstiti della seconda colonna, essa fissava il testo ebraico nella forma canonica, salvaguardandolo così da possibili alterazioni nel senso o nella scrittura.

Il problema della vocalizzazione rimase però irrisolto. Solo a partire dal V secolo d.C. si individuò una via percorribile, la stessa seguita dal siriaco e dall'arabo. Si adottò un sistema di punteggiatura che integrava il testo consonantico con i segni vocalici. Il testo canonico restava in tal modo inalterato, mentre si ottemperava all'esigenza della vocalizzazione.

L'*Avesta* intraprese una strada molto simile. Anche i libri zoroastriani erano stilati, probabilmente già dalla fine del VI secolo a.C.,

(23) La grandiosa impresa di Origene tendeva a ricostruire un testo esatto della versione dei Settanta in parallelo con l'originale ebraico (N.d.T.).

nella scrittura aramaica. Stando al repertorio di termini e nomi dell'*Avesta*, anche qui le vocali erano tenute in scarso o in nessun conto. Il possibile ricorso alle lettere quali *matres lectionis* era poco praticato. Alessandro Magno fece il primo passo. Il suo possente spirito, che pianificava l'incontro di Macedoni e Iranici, dei nuovi e degli antichi dominatori, in un terzo popolo più ricco di avvenire, non poteva prescindere dal ruolo dell'Iran. Il messaggio di Zarathuštra e le sue opere, autentiche o pseudoepigrafe che fossero, dovevano entrare nella nuova creazione politica e perciò divenire accessibili a tutti. Alessandro fece trascrivere i testi sacri nell'alfabeto greco. Per dare efficacia a questa disposizione ne aggiunse un'altra. Le nuove reclute iraniche, che egli progettava d'introdurre nel suo esercito, avrebbero dovuto imparare a scrivere il greco.

Alessandro si limitò a riproporre ciò che altri avevano recentemente intrapreso con la *Torah*: la trascrizione nell'alfabeto vocalico greco. In entrambi i casi se ne avvertiva l'esigenza, dal momento che l'avestico stava scomparendo come lingua viva per sopravvivere, al pari dell'ebraico, solo in ambito cultuale. Quella voluta da Alessandro era un'impresa grandiosa. Si dovevano trascrivere nell'alfabeto greco oltre due milioni di versi dell'*Avesta*. Soltanto uno spirito che racchiudeva in sé un universo intero poteva nutrire un così vasto progetto e soltanto un sovrano poteva realizzarlo. Alla sua morte l'impresa si arenò e il lavoro già svolto fu raccolto dalla biblioteca di Alessandria. Il tentativo sortì però altri risultati. Alcune monete di una dinastia dell'Iran orientale recano, ancora nel II secolo d.C., nomi di divinità zoroastriane in una trascrizione greca foneticamente accurata. E a Turfan la spedizione di A. von Le Coq ha rinvenuto frammenti di manoscritti risalenti al X secolo d.C. in un dialetto dell'Iran orientale, scritti però in un alfabeto greco corsivo.

Ma come per l'Antico Testamento, anche per la raccolta degli scritti avestici, il nuovo sistema non poteva durare nel tempo. In un mondo in cui ogni religione, anzi ogni sfumatura religiosa, aveva ormai i propri testi e vi restava tenacemente ancorato – Manichei e Mandei, Giacobiti (24) e Nestoriani (25), Sogdiani (26), Cristiani e Buddhisti –, un vero

(24) *Mandei*: setta battesimale mesopotamica i cui discendenti popolano oggi i territori paludosi del basso Eufrate. *Giacobiti*: seguaci della Chiesa siromonofisita fondata da Giacobbe Baradeo (morto nel 578 d.C.).

(25) Seguaci della Chiesa siriaca orientale fondata da Nestorio, vescovo di Costantinopoli (morto ca. nel 451 d.C.).

(26) Popolazione dell'Iran nord-orientale, nei pressi di Bukara e Samarcanda, il cui commercio si spingeva fino in Cina.

discepolo di Zarathuštra non poteva certo abdicare alla propria scrittura in favore di quella greca. Scrittura equivaleva ormai a "sacra scrittura" e nessuna utilità di ordine pratico poteva soppiantarla.

Il problema della vocalizzazione rimaneva però irrisolto. E rappresentava una necessità tanto più urgente, in quanto anche il culto zoroastriano richiedeva la precisa riproduzione dei suoi libri sacri. Così fu fatto un secondo passo, in parallelo a quanto era avvenuto per l'ebraico. Introducendo le *matres lectionis*, cioè le lettere vocaliche, si tentò di agevolare chi doveva pronunciare – o meglio "sussurrare" – gli inni, le litanie e le preghiere dell'*Avesta*. Ci si spinse anche più in là del sistema adottato nel Rotolo di Isaia. Il testo dell'*Avesta*, nella tarda epoca arsacide, riuscì a rendere quasi tutte le vocali e perlomeno ad impostare la lettura dei dittonghi.

E non è tutto. Le vocali erano certo un aiuto, ma non fornivano le garanzie indispensabili alla riproduzione dei testi sacri. Sul finire del II secolo d.C., nell'Iran orientale si pervenne finalmente alla soluzione. Conservando la forma grafica aramaica, con l'applicazione però dei presupposti della scrittura greca, si diede vita all'alfabeto vocalico avestico, utilizzato ancor oggi. Allorché i primi Sassanidi intrapresero la codificazione dell'*Avesta*, lo trovarono già a propria disposizione.

Cristianesimo e antichità classica

Dobbiamo nuovamente ampliare lo spettro della ricerca. Manichei, Zoroastriani ed Ebrei non furono gli unici a compilare un proprio "libro" e a fissarne il testo in forma canonica. Tutto il mondo antico si accingeva, come abbiamo visto, ad un'opera simile.

In un primo tempo la Chiesa cristiana non ebbe fretta di stilare un canone delle scritture. I vangeli, le lettere apostoliche, le raccolte di sentenze divine e di apocalissi furono indubbiamente ordinati in base al pregio e alla rilevanza, ma questo iniziale ordinamento non comportava alcun vincolo. Il primo a classificare sistematicamente quanto a suo parere era valido o meno fu Marcione (nato nel 85 d.C.). Dal momento che gli era ostile, la Chiesa fu costretta ad avanzare una proposta alternativa. Sul finire del II secolo d.C. possiamo rintracciare l'avvio di una raccolta canonica. Il frammento di Muratori (27), i canoni di Mommsen

(27) Il più antico canone degli scritti neotestamentari scoperto da L.A. Muratori (1672-1750).

e del Claromontanus, come le omelie di Origene (ca. 184-252 d.C.), opere esegetiche più che omelie in senso stretto, ne costituiscono i passaggi intermedi. A poco a poco il "libro" dei cristiani, il Nuovo Testamento, iniziò a delinearsi, a prendere forma.

La complessa parabola del costituirsi dei canoni biblici ebbe fine solo nel IV e V secolo d.C. Da principio non s'intendeva affatto annoverare tra gli scritti canonici la Lettera agli Ebrei, l'*Apocalisse* di Giovanni, la Seconda Lettera di Pietro e le Lettere di Giacomo e Giuda. Esse entrarono a farne parte solo in seguito. Viceversa, ci volle del tempo perché venissero esclusi la Lettera di Barnaba, la Prima e la Seconda Lettera di Clemente, il *Pastore* di Erma, l'*Apocalisse* di Pietro e gli *Atti* di Paolo. Il numero di ventisette libri, tuttora in vigore, è attestato per la prima volta nell'epistola pasquale di Atanasio, del 363 d.C. La Chiesa necessitava anche di un testo canonico dell'Antico Testamento. Nell'Ebraismo mancava, se si prescinde dalla *Torah*, una traduzione greca dell'originale ebraico unanimemente riconosciuta. Si trattava di creare questo libro. I manoscritti dei Settanta giunti fino a noi sono soltanto una tra le numerose versioni in circolazione sul finire del II secolo d.C. che prevalsero nell'uso della Chiesa. Da qui scaturì un testo canonico – in lingua greca, dal momento che mancavano gli strumenti per confrontarsi con l'ebraico (Origene e Gerolamo rimangono eccezioni). Oltre ai libri del canone giudaico si inclusero quelli che ne erano rimasti al di fuori perché scritti in greco (come i libri dei Maccabei e le "aggiunte" ad Esther) o perché ne sopravvivevano solo traduzioni, non gli originali in ebraico (come i detti di Gesù, figlio di Sirach = Siracide). Questi apocrifi dell'Antico Testamento, anche se nati in ambito ebraico, non sono stati distrutti solo perché inclusi nel canone ecclesiastico. Il titolo che si riferisce ai settanta traduttori (per la verità settantadue), originariamente attribuito ad una traduzione della *Torah* (ascrivibile forse all'epoca di Tolomeo I Filadelfo, 285-247 a.C.), fu esteso all'intera raccolta.

Ottennero un posto speciale le lingue che in quel lasso di tempo e anche in seguito, grazie all'uso ecclesiastico, rinacquero a nuova vita o conquistarono un'inedita dignità letteraria. Tra di esse troviamo l'aramaico di Edessa, cioè il siriaco, e altri dialetti aramaici orientali utilizzati nei testi sacri dei Mandei, negli scritti originali di Mani, nei *targumim* della diaspora orientale e negli ideogrammi del medio-persiano. Vi rientrano anche l'etiopico, l'armeno e in seguito il georgiano. Occorre poi segnalare in modo particolare il copto.

Il canone manicheo ritrovato a Medinet Madi, nel basso Egitto, è infatti una traduzione copta. Altri papiri, di nuovo in dialetto copto,

attestano una variante di testi gnostici ascrivibili al periodo che va dalla metà del III al principio del IV secolo d.C. Anche in questo caso una comunità religiosa avvertì la necessità di radunare il materiale a disposizione e di organizzarlo in un "libro" (28). Si pescò più che altro dagli gnostici dell'alto Egitto – Ofiti, Barbelognostici e Sethiani. Il ritrovamento dei papiri ci ha così restituito opere finora conosciute soltanto nella polemica di Plotino (204-270 d.C.), come le apocalissi di Zostriano, di Allogeno o di Meso, il *Vangelo degli Egiziani* o la *Sapienza di Gesù Cristo*.

Ci riconduce in Egitto anche la raccolta degli scritti ermetici, costituitasi sul finire del III secolo d.C. Il Thoth egizio, che i Greci identificavano con il loro Hermes, vi appare quale messaggero o destinatario delle rivelazioni. Elementi platonici, aristotelici, stoici e neoplatonici sono inestricabilmente intrecciati, con l'aggiunta talora di motivi ebraici e ancor di più iranici. Non sappiamo se sia mai esistita una comunità ermetica. I misteri cui si allude sono "misteri del logos", cioè il "discorso di rivelazione", non della liturgia. Occorre poi ricordare raccolte analoghe, come *Le Sibille* (in parte ebraiche), oppure gli *Oracoli Caldaici*.

Un posto speciale spettava ai Neoplatonici. Come vedremo, disponevano anch'essi di un "libro", sostenuto da una viva diatriba contro i libri delle altre religioni. I Neoplatonici avversavano Gnostici e Zoroastriani, Manichei e Cristiani, e proprio in questa polemica assume pieno rilievo quanto detto finora.

Essi erano stati preceduti dagli scritti polemici del loro maestro. Mentre Porfirio (ca. 233-301 d.C.) viveva al suo fianco, tra il 262 e il 269 d.C., Plotino componeva il trattato contro gli Gnostici, pervenuto fino a noi. Ma lasciò che i suoi discepoli facessero il resto. Così Amelio redasse quaranta libri contro Zostriano, mentre Porfirio dimostrò che un'*Apocalisse* attribuita a Zoroastro era in realtà un falso recente. Alessandro di Licopoli scrisse un libello contro i Manichei ancora prima della sua conversione al Cristianesimo, che risale al 280 d.C.

Lo scritto di Porfirio contro i Cristiani si situa nei primi trentacinque anni del secolo. Porfirio conosceva l'opera critica ed esegetica di Ori-

(28) Ci si riferisce ai testi gnostici di Nag-Hammadi: sporadiche erano ancora le notizie su questo fondo manoscritto al tempo in cui scriveva Altheim, mentre qui il termine "recensione" si deve intendere nel suo significato filologico, cioè la scelta dell'esatta lezione di un testo fra tutte le sue varianti (N.d.T.).

gene e attaccò veementemente la sua abile retorica che tentava, avvalendosi dell'interpretazione allegorica, di persuadere i Cristiani a riconoscere anche gli scritti giudaici. Come filologo e critico, Porfirio valeva almeno quanto il suo avversario. Egli dimostrò l'inautenticità dell'*Apocalisse* di Daniele proponendo argomentazioni ancor oggi valide. La sua critica acuta e impietosa non risparmia neppure l'albero genealogico di Gesù, le contraddizioni dei vangeli, la storia degli apostoli e soprattutto la discordanza tra Pietro e Paolo – particolarmente inviso a Porfirio.

Sul fronte cristiano si percepì tutta la portata dell'offensiva. Si ritiene che la recensione lucianea (29) dei libri neotestamentari sia nata con l'intento di fronteggiarla. Essa espunse dal testo quanto aveva suggerito la critica di Porfirio. Tentò di manipolare e correggere, fornendo così un argomento all'apologetica, che imputava all'avversario, certo in buona fede, erronee citazioni o interpretazioni.

Come abbiamo visto però, i Neoplatonici non si fermavano alla polemica. Erano convinti che la loro dottrina avesse lo stesso valore delle grandi religioni e agirono di conseguenza. Contrapposero un proprio "libro" agli scritti degli avversari che avevano così intensamente contrastato. L'edizione di Plotino fornita da Eustochio, fedele discepolo del maestro morente, è per noi poco più di un nome. A soli trent'anni dalla morte di Plotino, Porfirio fornì l'edizione canonica, adducendo l'incarico esplicitamente conferitogli dal defunto. Anche nei sommi personaggi dell'epoca traspare la tendenza prevalente del secolo. E in ciò Plotino si rivela affine al contemporaneo Mani, sebbene in tutto il resto un abisso separi le loro figure.

Per gli scritti di Plotino, Porfirio non seguì l'ordine cronologico, ma adottò un criterio sistematico, manifestando in tal modo il suo intento profondo. Poteva ricalcare le orme di Andronico, che aveva così ordinato le opere di Aristotele e di Teofrasto. Il curatore raccolse i cinquantaquattro trattati di Plotino in sei libri di nove scritti, "salutando con gioia il compiersi dei numeri sei e nove", come ammette in prima persona (30). Alla compilazione, convalidata e custodita dai sacri numeri, Porfirio unì la biografia del maestro, non negando neppure in questo caso il suo tributo all'orientamento religioso del secolo.

(29) Così chiamata da Luciano di Antiochia, che nel 311 d.C. subì il martirio a Nicomedia.

(30) Si tratta ovviamente del testo giunto a noi col titolo delle *Enneadi* (N.d.T.).

Ermeneutica

Nel corso del III secolo d.C., le religioni del mondo antico sono diventate religioni del "libro". In passato altri studi hanno stabilito una datazione diversa, ora più antica, ora più recente della nostra, ma la sostanza rimane la stessa. Si tratta di un cambiamento che parallelamente investe tutte le religioni. Non importa quale sia la loro tipologia o a che epoca esse risalgano. Le nuove religioni si affiancano alle più antiche, il proselitismo delle religioni universali convive con la specificità di quelle nazionali. L'Ebraismo e lo Zoroastrismo avevano origini ultramillenarie: rifiorirono a nuova vita, così anche il Platonismo. Viceversa il Cristianesimo, la Gnosi e il Manicheismo esistevano da meno di due secoli o avevano appena fatto la loro comparsa; anche l'Ermetismo non può aver avuto inizio prima del 100 d.C.

Resta il problema dell'interpretazione. E questa ci conduce ad un ambito in cui il dato si fa profezia, l'evento diviene simbolo storico. Potremmo attribuire la fissazione dei canoni religiosi alla molteplicità e rivalità tra le religioni, destinata a indurre una vicendevole limitazione, accentuando la loro specificità ed essenza. La codificazione rappresenterebbe così un passo che tutto sommato avrebbe potuto compiersi sempre e ovunque. Un atteggiamento psicologicamente fondato e in sé evidente avrebbe incontrato in tal modo un'ulteriore conferma storica. Questa visione dei fatti nega che per tutto ciò fossero sufficienti le professioni di fede, formule che fissavano e custodivano lo stretto indispensabile. Già il IV secolo a.C. aveva battuto questa via. La codificazione rappresentava però qualcosa di diverso. Non s'indirizzava solo al presente, ma tentava di rifarsi ad un grande passato eletto a norma. Aveva cura di radunare documenti che rischiavano di andar perduti. L'intento però non era solo quello di custodire, ma anche di sottolineare l'essenza, liberandola dal transeunte. Essa non era interessata né alle formule, né ad una conservazione fine a se stessa: cercava il canone e il senso autentico. Per averne conferma basta guardare all'Occidente latino, in particolare a Roma.

Anche qui si prospetta un'evoluzione nello stesso senso. Roma non aveva testi sacri paragonabili a quelli riuniti nelle raccolte dell'Oriente. La loro funzione era però svolta dai classici della letteratura. Ebbe così inizio, secondo le parole di Macrobio, il *sacrum studium litterarum*.

Con l'ascesa degli imperatori illirici, verso la metà del III secolo d.C., l'idea di Roma subì una trasformazione determinante. La riorganizzazione dell'Impero, che stava per soccombere all'assalto di nemici interni ed esterni, fu attuata da combattivi imperatori giunti dalle regioni

a Sud del Danubio. Ma per considerarsi conclusa, e soprattutto per risultare efficace, la rinascita doveva estendersi anche alla Roma spirituale.

Gli imperatori illirici non ne erano però all'altezza. Rivolti com'erano soltanto all'azione, non potevano certo percepire l'impellente esigenza di un rinnovamento spirituale. Esso si compì senza il loro contributo, sebbene sotto il vessillo dell'unità imperiale realizzata e sostenuta dai sovrani illirici. L'aristocrazia senatoriale, cui Gallieno aveva precluso l'accesso alle cariche militari, e i cenacoli cittadini di Roma legati al Senato, divennero i sostenitori del movimento.

Fino a non molto tempo fa si riteneva che la rinascita avesse avuto inizio soltanto dopo il trasferimento della sede imperiale sul Corno d'Oro e la costruzione della nuova capitale Costantinopoli. Oggi quest'ipotesi non è più proponibile. Le edizioni giunte sino a noi dei manoscritti canonici di Plauto e Terenzio, di Orazio, Ovidio e Giovenale e della grandiosa opera storica tacitiana risalgono alla fine del III secolo d.C. Si è appurato che, in assenza di versioni più accreditate, le edizioni di Plauto si fondavano su manoscritti sopravvissuti ai rivolgimenti dei secoli precedenti. Anche il testo di Livio anteriore alla recensione nicomachea (palinsesto di Verona) si basava su un modello – in realtà alquanto scadente – scampato alla distruzione. Ovunque si tentava di salvaguardare e proteggere quel che ancora esisteva.

Come per l'*Avesta* e gli scritti veterotestamentari, il fissarsi di edizioni canoniche rappresentò il primo passo per una rinascita nazionale. Nell'aristocrazia senatoriale la produzione letteraria procedeva all'unisono con la contrapposizione al Cristianesimo in nome dell'autentica religione romana. Il *sacrum studium litterarum* acquista in tal modo, nel suo significato ultimo, la medesima funzione delle altre codificazioni contemporanee. In questo caso si avverte però più pressante la necessità di sottrarre le grandi vestigia del passato spirituale alla minaccia di un naufragio. L'aristocrazia senatoriale riuscì in tal modo a preservare i classici latini dalle invasioni barbariche e dai secoli bui del Medioevo, sino al momento in cui, a partire dall'età carolingia, si susseguirono nuove e diverse rinascite, che raggiunsero l'apice nel XV e XVI secolo d.C.

L'Impero Romano non era il solo a vivere la crisi e il tramonto cominciati nel III secolo d.C. Ovunque, nell'Iran sassanide come nella Cina dalla dinastia Han, di fianco alle obsolete e ormai sclerotizzate istituzioni statali, nuovi popoli si affacciavano per la prima volta sulla scena della storia. Impetuosi e motivati, essi si trasformarono immediatamente in temibili avversari. La loro forza d'urto risiedeva in un'agilità di movimento sino ad allora sconosciuta. Invece della fanteria in armi pesanti che aveva contraddistinto le schiere romane, invece dei carri da guerra e del loro vasto seguito, su cui si basava l'arte militare dell'antica Cina, adesso si affermava ovunque la cavalleria. Fornita di solide corazze o solo dell'arco, essa diventò l'arma da cui dipendeva l'esito delle battaglie.

Si tentò di fronteggiare la grave minaccia mettendo insieme una cavalleria da contrapporre a quella nemica. Ma non bastava copiare l'avversario, occorreva anche trasformare la mentalità dell'uomo sedentario – cittadino o agricoltore che fosse. Le interminabili linee di fortificazione lungo i confini dell'impero (il *limes*) non assolvevano più al loro compito. Il nemico le oltrepassava di continuo, penetrando negli accampamenti di frontiera; s'insinuava fin nel cuore del paese, esposto così al saccheggio. Si potenziò notevolmente la difesa delle frontiere. Nella Britannia e in Nord Africa, sul Reno, sul Danubio e sull'Eufrate furono create complesse aree fortificate; dietro alla loro spessa cinta muraria si sperava così di proteggersi e di respingere al contempo un nemico eccessivamente dinamico.

Lo stesso valeva per il mondo spirituale. Il romanzo ellenistico contraddistinse la vita letteraria del III secolo d.C. La sua struttura "aperta" aveva ereditato e sostituito quella "chiusa" e circoscritta della letteratura antica. L'affermazione del romanzo e il conseguente declino della precedente forma letteraria incontrarono in quello stesso secolo un ambiente ostile. Per discordi che fossero le loro posizioni, i detrattori del romanzo concordavano tutti sulla necessità di uno stile più chiuso, sul prevalere del contenuto rispetto alla forma. Risorse a nuova vita quanto aveva contraddistinto l'epoca arcaica, ma che già da molto tempo era stato sepolto e riconduceva ora a mille anni prima. La ricerca non verteva sulla molteplicità delle visioni individuali, concentrandosi piuttosto sulla forma compiuta e vincolata, sull'aspetto geometrico e al limite dello schematico. Con la comparsa delle battaglie equestri, della cavalleria, lo scontro individuale e la vocazione eroica acquisirono un rinnovato prestigio, che trovò presto voce nella letteratura. Di fianco a un mondo classico ormai senescente, nacque un mondo cavalleresco fortemente idealizzato.

In esso confluiscono tutte le tradizioni: l'inno eroico dei Goti, i canti dei bardi Garamanti (31), al di qua e al di là del Sahara; le rune dei

(31) Nel II secolo d.C. i Garamanti abbandonarono il Fezzan per il Sudan occidentale. Da essi proviene il canto del liuto di Gassires trascritto da L. Frobenius.

Finni e le massime allitterate degli Unni. Nelle più antiche iscrizioni arabe comincia a delinearsi un mondo poetico ancora incerto e aurorale; lo stesso sarebbe avvenuto più tardi nella qasida (32), in una forma più complessa, ma sempre rigorosamente compiuta.

Anche in questo caso un mondo millenario si sentiva in pericolo. Esso si accinse immediatamente a circoscrivere e difendere i propri domini, stavolta in ambito spirituale, il che significa – in epoche più recenti – religioso. Lo strumento utilizzato fu ancora la codificazione dei testi canonici. Nel "libro" sacro fu fissato e trasmesso quanto restava di un glorioso passato. Anche di fronte al presente, nel caso di Mani e di Plotino, si tentava di eternarlo conferendogli un valore normativo. Un alito di pietra raggelava in egual misura passato e presente. Ogni azione era suggerita dalla necessità di salvaguardare e proteggere: sul piano militare e su quello spirituale, gli eventi si corrispondevano perfettamente. Possiamo scorgervi il tramonto di un'epoca e l'alba di un nuovo giorno: il sopraggiungere del Medioevo.

(32) Componimento classico della poesia araba pre-islamica.

Capitolo quarto

LE *ETIOPICHE* DI ELIODORO

L'Helios di Emesa, cioè Shams, era all'origine un dio arabo. Shams era adorato per lo più nelle regioni centrali e settentrionali del paese. Era venerato tra le popolazioni beduine, nei luoghi sacri dei loro pellegrinaggi e sacrifici. Si trattava di una divinità e di un culto appartenenti ad un'etnia praticamente priva di storia. Priva di quei testi sacri che garantivano la trasmissione di una tradizione religiosa. Tutto era ancora indefinito, non c'era nulla di stabile e preciso che potesse dar vita a un "libro".

Ma neppure la religione di una giovane etnia poteva fare a meno di un testo sacro, se intendeva interagire e influire sul mondo grecoromano. Un proselitismo senza predicazione e senza scritti, senza l'incisività della letteratura, non era proponibile. Il fine era competere con l'universo dei libri in cui erano state codificate tutte le religioni della tarda antichità. Gli stessi Manichei e Neoplatonici, che in un certo senso sono i più attuali e contemporanei all'affermazione di Emesa, avevano avuto bisogno di creare un proprio "libro".

Se non si disponeva di testi sacri, bisognava scriverli. Anziché rifarsi ad un passato più o meno lontano, si doveva trarre ispirazione dal presente. In luogo della tradizione sacra, codificata nella lettera, nacque una parola fluida e vivente – che argomentava, interpretava, convinceva – foggiata a partire da un ricco patrimonio letterario.

Tra questa letteratura, in prima fila troviamo le *Etiopiche* di Eliodoro, originario di Emesa. Il più compiuto dei romanzi del III secolo d.C. purtroppo oggi non riscuote lo stesso consenso che aveva nel Rinascimento e nell'età barocca. Raffaello e Tasso, Cervantes e Calderon, Shakespeare e Racine ne erano entusiasti; a Fontainebleau Amboise Dumas affrescò per Enrico IV due stanze con scene tratte dal romanzo. Soltanto ora si inizia a capire davvero quest'opera. La sua datazione,

fino a qualche anno fa controversa, ha consentito di comprenderne le premesse storiche.

La funzione del dio Sole

La vicenda del romanzo di Eliodoro si svolge in Egitto e più a Sud, in Etiopia. L'antefatto è ambientato nella Bucolia, cioè tra le paludi del delta Nord-Occidentale del Nilo, dove, sul finire del II secolo d.C., era sorto lo Stato dei Bucoli, un'etnia di predoni. Già nel 172 d.C. questo territorio franco scatenò una spedizione punitiva dei Romani, che non seppero però annientarlo. I Bucoli e la loro insolita comunità non tardarono a risvegliare l'interesse del romanzo antico. Senofonte ne aveva parlato nelle *Storie di Efeso*; e Achille Tazio non aveva trascurato un soggetto così avvincente (33). Eliodoro lo trattò a sua volta e non possiamo certo ignorare l'influsso esercitato su di lui dall'opera di Senofonte. Ma la sua Bucolia, il suo Egitto e la sua Etiopia accolgono anche elementi di origine diversa. E, insegna la storia religiosa, come le divinità egizie furono cacciate e distrutte da quelle siriache, così anche in questo romanzo sulla vita nella valle del Nilo prevalgono rappresentazioni di origine siriaca.

Verso la conclusione, l'autore sostiene di essere un fenicio di Emesa, della progenie di Helios. La sua dichiarazione si può ritenere genuina; di fronte ad essa cadono così le congetture che vogliono il romanzo redatto in età bizantina da un omonimo vescovo cristiano. Le *Etiopiche* sono anteriori al regno di Giuliano (361-363 d.C.). E per di più Eliodoro non era cristiano. L'intero romanzo è pervaso da allusioni alla potente divinità solare di Emesa. Helios è il dio per antonomasia o, come scrive a volte Eliodoro, "il più bello tra gli dei".

Il che ci riconduce al tempo in cui il dio di Emesa era noto al lettore del romanzo, vale a dire al III secolo d.C. Occorre però fare un'importante precisazione. Che la divinità di Emesa sia Helios non è detto da nessuna parte. Lo si deduce solo dall'allusione finale, in cui l'autore si dichiara nativo di Emesa e di appartenere a famiglia sacerdotale consacrata al culto di Helios. Nel resto del romanzo si evita accuratamente di associare il dio ad una località precisa. La sua attività letteraria dovette

(33) Senofonte di Efeso, romanziere greco, scrisse probabilmente all'inizio del II secolo d.C., Achille Tazio nella seconda metà dello stesso secolo.

coincidere con uno dei momenti di grande splendore che la città siriaca attraversò in quel III secolo.

L'ipotesi è confermata anche dalle relazioni che Helios intrattiene con le altre divinità. Egli è una cosa sola con l'Apollo greco, e a maggior ragione con l'Apollo delfico. Il suo oracolo parla ai due amanti, Teagene e Cariclea, del colore scuro della terra di Helios. Allorché la loro odissea, come promesso, si conclude tra gli Etiopi, per bocca del sacerdote delfico Caricle è affermata, e acquista pieno rilievo, l'identità dell'Helios etiopico col dio greco. Il responso del dio è ricordato anche quando la coppia riceve le bende sacerdotali di Helios e di Selene. S'implorano protezione e soccorso in particolare da Apollo che, legato ad Helios, rappresenta il dio del destino. La vicenda del romanzo si palesa in tal modo come un'azione divina predisposta sin dall'inizio.

La Grecia di Eliodoro è uno splendido paese lontano, che Teagene e Cariclea, il loro amico Knemon e lo stesso sacerdote di Menfi, Calasiris, rievocano con rimpianto sulle sponde del Nilo. Ma in primo piano nel romanzo troviamo solo l'Egitto e l'Etiopia. E se le realtà umane spesso si intrecciano – Omero per la verità era mezzo egiziano, figlio del dio Thoth-Hermes, e aveva, come il padre, una folta peluria sul femore; analogamente la bella sacerdotessa di Artemide, Cariclea, è una principessa egiziana – lo stesso avviene per gli dei. Il greco Hermes è affiancato dal Thoth egizio. Il che si ripete con Artemide e Iside. Già prima di Eliodoro quest'ultima era stata equiparata a Demetra, Afrodite, Era, Semele, Io e Tyche, come alla fenicia Astarte, alla siriaca Atargatis e all'iranica Anaitis/Anahita. L'inno all'Iside di Andros suggerisce addirittura l'avvicinamento a Maia, la madre del Buddha. A questa serie di dee Eliodoro aggiunse anche Artemide.

Artemide è sorella di Apollo. E Cariclea, figlia adottiva del sacerdote di Apollo, Caricle, è a sua volta sacerdotessa della dea, di cui indossa gli abiti e le armi. In una scena Teagene si presenta come sacerdote di Apollo e Cariclea come sacerdotessa dell'Artemide di Efeso. A Cariclea, cui in qualità di ancella della dea vergine sono interdette le nozze, l'oracolo apollineo predice il prossimo vincolo con Teagene. Entrambe le divinità si manifestano in una visione onirica: Apollo accompagna Teagene, Artemide Cariclea. Ma l'intreccio di relazioni è ancor più vasto. Cariclea, che per nascita è in realtà una principessa etiope, è anche una personificazione di Iside. Nel tempio isiaco di Siene l'emissario del re d'Etiopia è sul punto di rivelare il segreto di Cariclea al futuro padre adottivo. Ed è ancora in un suo santuario, stavolta a Menfi, che Cariclea si spoglia delle infule sacre per poi accettare le nozze con Tiamis. La protagonista è dunque legata sia ad Iside che ad

Artemide, il che chiarisce l'esitazione dei predoni Bucoli, incapaci di comprendere se si tratti di una sacerdotessa della dea egizia o della dea greca, o addirittura di una dea in carne ed ossa. Anche gli Etiopi scambiano Cariclea, che si presenta loro in vesti delfiche, per una divinità.

E potremmo proseguire ancora a lungo. Il sacerdote di Iside, Calasiris, e il sacerdote di Apollo, Caricle, sostengono talora lo stesso ruolo. Entrambi, l'egiziano di Menfi e il greco, vigilano in qualità di tutori sulle sorti della loro pupilla. Ed entrambi riconoscono la grandezza del dio solare, lo venerano e lo annunciano. Per concludere, Eliodoro di Emesa usa la parentela di Apollo ed Artemide e la loro rispettiva identificazione con Helios e con Iside per compiere un passo ulteriore. Egli attribuisce al dio solare di Emesa un valore universale.

Tra le divinità egizie Eliodoro menziona anche Osiride e Horus. Tralascia invece il dio più importante, Serapide. Possiamo ipotizzare che a fianco del greco-egiziano Helios, in procinto di divenire lui stesso il dio supremo, difficilmente avrebbe avuto un ruolo adeguato. Così Serapide non compare (34); forse Eliodoro pensava che, se necessario, il lettore avrebbe ravvisato Serapide in Helios. L'identificazione delle due divinità è un dato ricorrente nella religione dell'età imperiale.

E questo avvalora il quadro fin qui delineato. La religione di Eliodoro unisce elementi siriaci a quelli egizi suggeriti dall'ambientazione della vicenda. Se l'ipotesi sull'assenza di Serapide è valida, i primi s'impongono con forza sui secondi.

In Etiopia Helios, Selene e Dioniso costituiscono la triade di Meroe. Le tre divinità sono tutte attestate sin dai primordi; ad esse è consacrata la grande festa della vittoria. Helios e Selene, "i più puri e lucenti" degli dei, occupano un posto a parte. Ai loro sacrifici non è ammessa alcuna donna, tranne la sacerdotessa della dea. I loro altari sono uniti, mentre l'ara di Dioniso rimane discosta. E se a Dioniso si offrono indifferentemente vittime di ogni specie, Helios e Selene ricevono rispettivamente una quadriglia e una coppia di tori bianchi. Per di più ai due dei astrali si immolano solo persone dalla comprovata verginità; con Dioniso questo requisito non è necessario.

Anche l'Helios etiopico si conforma alla tipologia di Helios e di Apollo greci. Egli è affiancato da Selene e a partire da lei i legami si estendono a Iside ed Artemide. Iside rappresenta la fertile terra d'Egitto. Per gli iniziati ai suoi misteri Iside è la terra e da essa prende

(34) Serapide non compare, forse dimentica Altheim, poiché è la versione ellenistica di Osiride, già menzionato (N.d.T.).

nome il contadino Isias di Chemmis. Lo stesso nesso traspare in Selene. In quanto personificazione della Luna, ella è legata alla terra e gli Etiopi le offrono tori poichè questi animali aiutano l'uomo nei lavori agricoli. Artemide le è associata. La sacerdotessa di Artemide, Cariclea, risplende come la Luna tra le stelle. Quando abbandona il santuario della dea, Cariclea sale su un carro condotto da una coppia di tori bianchi. Ciò corrisponde all'oblazione che gli Etiopi offrivano a Selene.

Insomma, in questo romanzo Helios è il dio supremo per antonomasia. La stessa provenienza dell'autore ne suggerisce la devozione. Inoltre, egli ha tentato in ogni modo di estendere il prestigio del suo dio. Helios è il signore degli Etiopi; Helios si sovrappone all'Apollo delfico e anche questa divinità è detronizzata a favore di Emesa. Come ogni Baal ha la sua Baalath, così anche il dio solare ha la sua sposa. In Grecia il suo nome è Artemide, in Egitto Iside e in Etiopia Selene. Le religioni dell'antica Siria avevano da sempre la tendenza ad una continua diffusione; ovunque si auspicava che gli dei locali assumessero una connotazione universalistica. Uno sviluppo che avrebbe portato al comporsi di una divinità onnipervadente, di cui il Sole rappresentava la più alta manifestazione. Nel romanzo di Eliodoro si scorge come il divino signore di Emesa fosse in procinto di trasformarsi in un dio universale.

La cosa più interessante è forse il modo in cui l'idea viene proposta. È evidente che Eliodoro si fa portavoce di un messaggio nuovo e personale. Non disdegna però le leggi della diplomazia. Nel corso della vicenda Emesa non è mai nominata. Si sente parlare del "dio", della potenza e dell'importanza di Helios e di Apollo, che reggono il tutto. Più di una volta il dio etiopico è definito "progenitore", secondo il costume di Emesa. Solo il finale fornisce la soluzione. L'autore porta Helios nel nome e nel nome di suo padre, Teodosio, c'è "il dio" ovunque. Le due divinità in realtà s'identificano, padre e figlio sono entrambi progenie di Helios. Ma Helios da dove proviene? Da Emesa, come i discendenti del Sole e lo stesso Eliodoro.

Collocazione storica

In Eliodoro il dio del Sole è affiancato dall'astrologia. Il culto del Sole trova un corrispettivo nella dottrina del fatalismo astrale. L'astrologia non aveva tardato a conquistare la Siria, ed Emesa non aveva fatto eccezione. Eliodoro parla spesso della volontà o del carattere delle Moire. Al loro fianco sta un destino impersonale. Per linguaggio e con-

tenuto, le varie espressioni provengono in apparenza dal mondo greco. Alcuni passi più espliciti rivelano però quanto fosse radicata la fede negli astri nell'antica Siria. Il corso degli astri, si afferma, condiziona inderogabilmente la vita umana. Anche in questo caso, sotto il manto della grecità si cela un nucleo orientale.

Richiamiamo ora l'attenzione sull'Eracle fenicio. Il suo culto era ben radicato a Tiro, nelle colonie e ovunque approdassero i suoi mercanti nei loro viaggi. I Fenici che navigavano verso Cartagine offrivano sacrificio ad Eracle. Il dio cominciò a destare viva curiosità allorché l'imperatore Settimio Severo lo introdusse a Roma insieme a Dioniso, altra divinità della sua patria, la colonia fenicia di Leptis Magna.

Anche Dioniso conquistò un posto di primo piano. A fianco di Helios e Selene, egli era il terzo dio etiopico. Ritroviamo ancora concezioni diffuse nella patria di Eliodoro. Elagabalo aveva unito la pietra sacra di Emesa alla dea di Cartagine. "Gli Africani la chiamano *Urania*, i Fenici invece *Astroarcha* e credono che sia la Luna", afferma uno storico dell'epoca, che avvicina Elagabalo fanciullo a Dioniso, per la sua bellezza e delicatezza. Può essere un caso che si riproponga così la triade etiopica di Sole, Luna e Dioniso? Dioniso era adorato in diverse località della Siria ed era assimilato a una divinità autoctona più antica.

Dobbiamo richiamarci di nuovo alla dinastia dei Severi, fondata da una donna di Emesa. Il romanzo di Eliodoro ci riconduce a un'epoca in cui la Siria, e soprattutto il dio solare di Emesa, si trovavano in primo piano. Ma non è tutto.

È vero che la divinità e la casta sacerdotale della città siriaca entrarono insieme, con Giulia Domna, nella scena globale. Helios appare sulle monete coniate dagli imperatori Settimio Severo e Caracalla, come sull'arco di trionfo a Leptis Magna. Soltanto sotto il regno di Elagabalo, però, il dio di Emesa assunse piena importanza. Alla morte del sacerdote-imperatore e al conseguente naufragio di ogni sforzo per conferire al dio di Emesa il predominio sugli altri dei, si scatenò una reazione. Ma già nel 231 d.C. Emesa contrappose all'imperatore legittimo, Alessandro Severo, un proprio candidato, sostenuto, come in passato Elagabalo, da truppe siriache. Sotto il regno di Filippo l'Arabo, nel 248-249 d.C., la città appoggiò un secondo pretendente, Iotapiano, e nel 253-254 d.C. un terzo, Lucio Giulio Sulpicio Uranio Antonino. L'imperatore Gallieno (253-268 d.C.) ricostruì il tempio del dio Sole di Emesa, e l'effigie di Helios appare nella quasi totalità delle monete coniate al tempo dei suoi successori. Con Aureliano (270-275 d.C.), come vedremo, si assistette a una nuova affermazione del dio.

Questo è quindi il quadro approssimativo di oltre un secolo di storia. Ma dove dobbiamo situare cronologicamente Eliodoro? Diverse tracce forniscono un punto di riferimento certo. Eliodoro non parla ancora dei Blemmi (35) come di una temibile minaccia per Roma: questo significa che egli scrive prima della metà del III secolo d.C. Conosce, al contrario, la recente cavalleria corazzata dei Sassanidi, che affrontò per la prima volta Roma durante la guerra persiana di Alessandro Severo, nel 232-233 d.C. Sono in tal modo stabiliti i confini temporali in cui situare la stesura del romanzo.

Quanto fin qui appurato implica la fondamentale conseguenza che Eliodoro scrisse *dopo* il regno di Elagabalo. Il primo tentativo di promuovere il dio di Emesa a dio dell'impero era fallito. L'imperatore e il suo dio erano stati banditi da Roma. È in questo scenario che dobbiamo tentare di comprendere Eliodoro. Ci sono infatti profonde divergenze fra il suo romanzo e l'immagine che emerge dalla religione solare di Elagabalo.

La pietra sacra era la "casa", cioè la dimora e il santuario della divinità. Dove era la pietra c'era anche il dio. Egli rimase ad Emesa fin quando vi si trovò la pietra, ma si stabilì a Roma non appena l'idolo vi fu condotto. Al culmine dell'estate questo fu portato con una pubblica processione in un altro tempio alle porte della città. Il dio aveva diverse spose, che gli vennero date l'una dopo l'altra. Roma e l'Italia intera dovevano celebrare solennemente le sue nozze.

Già in questo vi sono evidenti differenze rispetto a Eliodoro. Al pari del luminare celeste, Helios non apparteneva a nessun luogo. Non dimorava in una pietra sacra e non aveva mogli con cui avesse potuto unirsi in matrimonio. Anche in Eliodoro, in verità, una divinità lunare affianca il dio del Sole etiopico. Ma non è mai menzionata in qualità di consorte. I due dei sono "i più puri e lucenti", in contrapposizione a Dioniso, che non riceveva epiteti così altisonanti ed era stato paragonato ad Elagabalo. Selene poi è associata alla casta Artemide, sorella di Apollo. Alle due divinità astrali s'immolano soltanto vittime vergini. Ed esse accolgono come sacerdoti due giovani non macchiati dalla sessualità, Teagene e Cariclea.

I sacrifici umani erano comuni nei culti siriaci. Al pari della ierodulia, erano ritenuti un'antica e veneranda tradizione. Lo stesso Elagabalo e la sua famiglia furono accusati di praticarla. E anche in questo

(35) Popolazione nomade stanziata sopra Siene, tra il Nilo e il Mar Rosso.

caso Eliodoro se ne discosta, mostrando come la tradizione venisse annullata con l'imporsi di una nuova legge.

Nel romanzo, Sisimitre è la guida dei gimnosofisti etiopi, discendenti degli asceti e dei saggi indiani che praticavano nudi i loro riti religiosi. Sisimitre è anche, come Caricle e Calasiris, profeta del dio supremo Helios e del suo volere. E se Caricle aveva condotto la protagonista Cariclea a Delfi, era stato Sisimitre a porre sotto la sua tutela le figlie abbandonate del re d'Etiopia. Alla morte di Calasiris egli s'incarica di vegliare sui due amanti e conduce a compimento il loro avventuroso viaggio. E partecipa con Caricle alla trionfale processione che rappresenta il finale del romanzo. Non prima però di aver impresso una svolta all'intera vicenda con il suo atto fondamentale.

Infatti, quando gli Etiopi scelgono Teagene e Cariclea come vittime per Helios e Selene, Sisimitre rifiuta di assistere al rito. Per sottrarsi alla vista del sacrificio umano, i gimnosofisti riparano all'interno del tempio. Ai loro occhi si tratta di un sacrificio illecito, cui neppure gli dei potranno mai consentire. Ha ragione Sisimitre. La luce celeste che ammanta Cariclea attesta che ella si trova sotto la protezione divina. Quando viene riconosciuta come figlia del re, il popolo etiopico ne chiede la liberazione, perché gli dei stessi vogliono la sua salvezza. Anche Teagene è rimesso in libertà: com'è avvenuto per la sua compagna, gli dei lo rifiutano in sacrificio. Sisimitre rimarca questa manifestazione della divina volontà e nessuno osa controbattere. Viene così abbandonato l'arcaico uso del sacrificio umano. Teagene e Cariclea diventano sacerdoti rispettivamente di Helios e di Selene. È in tal modo inaugurata una religiosità più alta.

L'opera di Elagabalo era stata il gesto sconsiderato di un fanciullo invasato da una divinità. Persino da imperatore non dismise i panni di sacerdote del dio solare. Fece giungere dalla Siria un enorme dipinto che lo ritraeva in abiti sacerdotali, per sottoporlo alla venerazione generale. Una volta asceso al trono perse ogni ritegno. Indifferente all'altrui sensibilità, il culto siriaco invase Roma, sotto la tutela del sacerdote-imperatore, nella sua forma più estrema. Siriani erano i riti, siriani i servitori del dio e siriani i suoi adepti.

Le divinità romane e i loro simboli sacri vennero asserviti al nuovo arrivato. Quanto c'era di più venerabile per i Romani, così orgogliosi della loro patria, venne violato. Nella mente di Elagabalo il dio del Sole era concepito alla stregua di un sovrano assoluto cui tutti gli altri dei dovevano sottomettersi. Anche il sommo Giove doveva cedere al suo cospetto. Si scatenò allora una violenta reazione: l'imperatore e il suo dio furono annientati. Il successore di Elagabalo, benché originario di

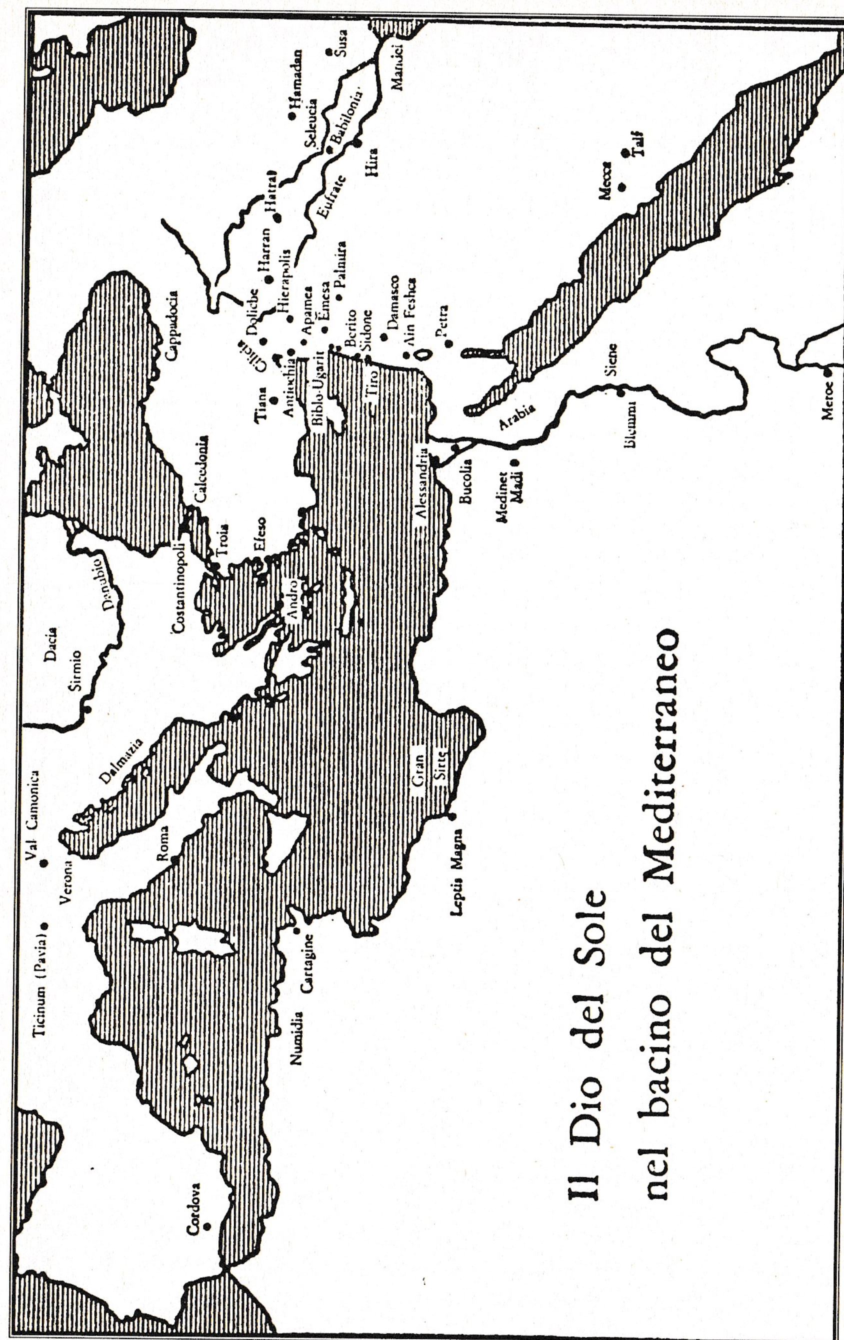
Emesa e della medesima stirpe, non osò riproporre in Roma il culto del dio siriano.

Ad Emesa questi era oggetto d'intensa venerazione. Non si dubitò mai del suo potere, né del suo futuro, come attesta il continuo emergere di nuovi candidati al trono imperiale, anche se la loro ascesa rimase sporadica. Lo attesta lo stesso romanzo di Eliodoro, che documenta anche una maggior cautela. Si era imparato a tener conto dell'altrui sensibilità. Alle aspirazioni politiche fu affiancata la propaganda letteraria. Il mondo romano, che aveva fatto fallire i tentativi precedenti, fu trascurato: inizialmente si procedette alla conquista dell'Oriente ellenizzato. Nel romanzo di Eliodoro Roma e l'Italia non sono neppure menzionate. Vi s'incontrano divinità greche, siriache, egizie ed etiopiche, ma nessun dio latino. La nuova immagine di Helios poteva però conquistare sia i Greci che gli Orientali. Nonostante rimanesse identico nella sostanza, il dio si emancipava dal mondo dei culti orgiastici orientali, per identificarsi con la più pura, trascendente e luminosa tra le divinità olimpiche.

Eliodoro intraprende con dovizia la promozione del dio siriano a dio universale. Muta in tal modo il posto riservato al nuovo Helios nel cosmo divino. Certamente nemmeno Eliodoro rinuncia a rivendicarne il primato. Il suo dio però non si scaglia più contro le divinità antagoniste, respinte e svilite ad ancelle della propria grandezza, ma preferisce adattarsi all'ordine religioso esistente.

Elagabalo aveva mantenuto il nome siriaco del dio, che i posteri hanno mutato nel nome dell'imperatore. Già in vita Eliodoro recava il dio solare nel proprio nome. Ma, al pari del dio, privo di specifici tratti siriani, anche il suo fedele non ne presentava affatto. Il nome Eliodoro traduce l'aramaico "Shams ha dato", che trascritto in greco suona Iabsymsos. E tuttavia l'autore del romanzo ha abbandonato questa forma, preferendo un nome greco. Così in entrambi i nomi, il divino e l'umano, si manifesta il contrasto con l'epoca precedente, allorché nella casata di Mesa s'impose l'onomastica araba.

Nemmeno il nome di Emesa è mai citato nel romanzo, se non nel finale. Dopo essere stato affascinato dal purissimo dio di Eliodoro, dopo averne inseguito l'azione ed il culto fin nella remota Etiopia, il lettore scopre con sorpresa che questo Helios è in verità il dio di Emesa. È un colpo di scena che Eliodoro ha tenuto in serbo per il finale. È senz'altro una mossa abile ed efficace, che testimonia però anche le pesanti conseguenze dell'imprudenza di Elagabalo. E la necessità di prendere particolari cautele per richiamare fedeli accanto alla medesima divinità, riproposta in nuova forma.



Il Dio del Sole nel bacino del Mediterraneo

LA FILOSOFIA: PORFIRIO

Un romanzo che non viene recepito da un vasto pubblico, che "non va", fallisce nel suo intento. Oggi si pensa così e nell'antichità le cose non andavano diversamente. I papiri rinvenuti in Egitto documentano la diffusione del romanzo ellenistico, incluse le *Etiopiche* di Eliodoro. L'aspetto più rilevante è però che in questo caso l'efficacia non fu soltanto quantitativa. Eliodoro riuscì a coinvolgere, se non ci inganniamo, le più significative correnti spirituali del suo tempo. E la stessa filosofia fu costretta ad occuparsi di quell'Helios dai tratti così dissonanti.

Naturalmente i filosofi adottarono rispetto al dio concezioni diverse da quelle dello scrittore nativo di Emesa, che lo professava sin nel nome. Come vedremo, i maggiori filosofi dell'epoca giungevano anch'essi dall'Oriente, e in particolare dalla Siria. Non si consideravano per questo apostoli e divulgatori di una religione nazionale. Al contrario, Helios era ormai talmente importante che non si poteva più ignorarlo. Non si poteva rifiutargli la giusta collocazione nell'ambito di un sistema filosofico anelante l'universalità.

È chiaro che il romanzo di Eliodoro aveva fornito i presupposti indispensabili. Proveremo che la filosofia si appropriò dell'idea per cui Helios era parte di altri dei. Il dio era l'essenza da cui derivavano, per cui era logico accostarlo e riconoscerlo nelle altre potenze celesti. Al contrario di Eliodoro, i filosofi non conferirono ad Helios la dignità suprema: egli dovette accontentarsi di un posto di secondo piano. Questo fatto si rivelò determinante – non solo per Helios – anche se in principio passò inosservato.

Mutamenti spirituali

La profonda crisi politica e militare che intorno alla metà del III secolo d.C. ha travolto l'Impero Romano e l'intero mondo antico, ha segnato un'era anche nella storia dello spirito. Le religioni costituite, il Cristianesimo e lo Zoroastrismo, cominciarono a trasformarsi in religioni di Stato, l'una nell'Impero Romano, l'altra nel paese governato dalla dinastia Sassanide. Tuttavia nel III secolo d.C., così complesso e ricco di futuri sviluppi, nacquero altre due religioni: un rinnovato Platonismo in Occidente e il Manicheismo in Oriente. Sorsero quasi simultaneamente in seno alle due superpotenze dell'epoca, sorta di fratelli nemici che si disputavano il dominio del mondo: Roma e l'Impero dei Sassanidi in Iran. I sistemi religiosi che ne scaturirono, alla pari dei due regni di provenienza, si rivelarono affini ma contrapposti.

Neoplatonici e Manichei non erano soltanto l'esito di un determinato periodo storico. L'intenzione manichea di ripristinare l'antica tradizione zoroastriana era un altro punto di contatto fra i due sistemi. L'eterno scontro tra il Padre della Grandezza e il Signore delle Tenebre, che è il fulcro del mito cosmogonico manicheo, non era infatti pensabile senza l'insegnamento di Zarathuštra. Come gli emuli di Platone (428/27-347 a.C.), anche in Iran ci si richiamò ad una delle tradizioni più importanti di quel paese e di quella cultura, cercando di rinnovarla, adeguandola al mutamento dei tempi.

Senza dubbio quanto avvicinava i due sistemi, per un altro verso ne perpetuava le differenze. Se il dualismo era il fondamento della dottrina manichea, il Neoplatonismo era invece incentrato su una visione monistica del divino. Per la precisione, il Neoplatonismo non rinnegò il politeismo, che rappresentava un'eredità greca, ma lo spogliò dell'originario significato riassorbendo la molteplicità nell'unità.

Artemide e Afrodite – in passato i due lati irriducibilmente opposti dell'umana esistenza, che nell'*Ippolito* di Euripide si fronteggiavano irate e implacabili, generando un tragico conflitto – divenivano adesso due "forze" e due "energie" della medesima potenza celeste. E a mano a mano che le antiche divinità perdevano forma, e con essa l'essenza divina, assumeva sempre maggiore rilievo la divinità che le racchiudeva tutte nella sua peculiare, sconfinata natura: il dio del Sole. Anch'egli però era una manifestazione e uno strumento del grande Uno che tutto trascende. Secondo un preciso ordine gerarchico, l'intero mondo divino era subordinato a quest'"idea delle cose esistenti".

Mani scrisse in siriaco. I suoi ascendenti però non erano aramei, ma iranici. Il padre proveniva da Hamadan, nella Media: era forse un membro della dinastia degli Arsacidi. Lo stesso può dirsi con certezza della madre, appartenente ad un ramo parallelo del casato.

Anche i Neoplatonici erano legati ad un'area ben determinata. Ammonio Sacca (morto ca. nel 242 d.C.) e Plotino erano egizi; Porfirio fenicio; Longino (morto nel 273 d.C.), Callinico e Amelio siriani; Giamblico (inizio del IV secolo d.C.) aveva un nome arabo. Il riferimento all'Impero Romano d'Oriente non può da solo spiegare tale origine comune. L'Asia Minore, e in particolare la Cappadocia, patria di tre grandi autori ecclesiastici, non ne è toccata. Né possiamo rinvenire un elemento comune nell'origine semitica. È molto più significativo rilevare che tutti i succitati filosofi appartenevano a nazioni che sarebbero in seguito diventate baluardo del monofisismo. Per quanto possa stupire, ad un esame più attento è proprio questo aspetto a rappresentare la forza unificante.

Allorché il concilio di Calcedonia (451 d.C.) promulgò il dogma dell'unicità della persona di Cristo nella formulazione occidentale costituita dal *Tomo* di papa Leone Magno (440-461 d.C.), si ammisero comunque le due nature, la divina e l'umana, congiunte nell'Incarnazione. L'accordo tra Roma e il patriarca di Costantinopoli prevalse su Dioscuro e sui vescovi egizi che lo avevano seguito. La teologia alessandrina era sempre stata incline a privilegiare la natura divina del Cristo a scapito di quella umana; una delle conseguenze fu che la Chiesa d'Egitto finì con l'affermare il monofisismo, cioè la dottrina che riconosceva al Cristo la sola natura divina. Cirillo di Alessandria (412-444 d.C.) si scagliava contro chi ammetteva "la divisione o la duplice natura dell'Unigenito Figlio di Dio". Su questo punto concordarono tutti gli oppositori del nuovo dogma del 451 d.C., che sconfessavano il *Tomo* di Leone. L'affermazione della formula di Calcedonia condusse ad un incolmabile iato con l'Egitto monofisita, e ben presto anche con la Siria.

I Monofisiti ereditavano l'orientamento dei Neoplatonici egiziani e siriani. Entrambe le dottrine affermavano il principio dell'unità divina, ma senza rifiutare interamente i sistemi che vi si opponevano: così i Neoplatonici non rinnegavano l'antico politeismo, mentre i Monofisiti ammettevano il Logos accanto al Padre. Entrambi esaltavano il concetto di unità, relegando tutto il resto ad un grado inferiore. Neoplatonici e Monofisiti manifestano dunque lo stesso orientamento, e la loro comune origine egizia e siriaca non è sicuramente casuale. L'insopprimibile anelito all'unità apparteneva a queste genti come il dualismo alle popolazioni iraniche.

Rimangono gli Arabi. È stata di recente evidenziata la profonda somiglianza tra Monofisismo e Islam. Si è definito Eutiche, uno dei padri della dottrina monofisita, antesignano di Maometto. Il messaggio

di Maometto era infatti incentrato sul concetto di unità ed escludeva che la divinità potesse avere un "compagno", ricalcando così le orme degli antecedenti e conterranei Neoplatonici e Monofisiti. L'impeto religioso del profeta riuscì quindi a far emergere con accresciuta forza ciò che prima di lui altri avevano sentito e anelato.

Porfirio

La reviviscenza del Platonismo inaugurò una nuova fase spirituale del mondo antico. L'anima si rinchiuse in se stessa, nella contemplazione, rifiutando il mondo esterno, ritenuto una mera illusione cangiante, un decadimento fatto di corporeità ed evanescenza. Solo il mondo interiore, solo l'anima, poteva davvero mettere in relazione con l'eterno, con il divino e l'immutabile.

Plotino aveva dato inizio a questa trasformazione, conferendole le basi concettuali. Egli non si era accontentato d'infondere nuova vita al Platonismo, ma lo aveva rivestito di quell'aura ascetica che non avrebbe più dismesso. Plotino seppe anche esprimere un nuovo sentimento della vita, creando immagini suggestive e intramontabili. Ma non manifestò il proprio sapere in un modo comprensibile a tutti. Occorreva una lunga disciplina per cogliere il significato dei suoi trattati, così essenziali ed allusivi, quasi mistici. Era quindi necessaria una figura capace d'introdurre alla nuova filosofia, di facilitarne la comprensione e di sviluppare appieno il pensiero tracciato negli scritti del maestro. Questa figura fu Porfirio.

Porfirio, nativo della fenicia Tiro, in realtà si chiamava Malchos; è conosciuto però con l'equivalente greco di questo nome, che suggerisce la regalità. Egli, fra tutte le discipline spirituali del tempo, non trovò subito la propria e, iniziando come filologo, acquistò valore e identità filosofica solo con Plotino (263 d.C.).

Porfirio, i cui esordi filologici avevano incontrato i primi successi, seppe rinunciarvi per diventare discepolo di un qualcosa di più grande. Recentemente sono stati rinvenuti due suoi scritti che testimoniano l'importanza di quell'incontro e ci consentono di ricostruire sin nei minimi particolari l'influenza che Plotino esercitò su di lui.

La rielaborazione della storia della filosofia secondo Porfirio, fatta in arabo da Shahrastani (36), permette di addentrarsi nel suo pensiero,

(36) Autore del *Libro dei partiti religiosi e delle scuole filosofiche*, morto nel 1153 d.C.

al crocevia di filologia e filosofia. A suo giudizio, l'eredità della filosofia greca è rappresentata da un canone di sette filosofi o, come egli sostiene, di sette sapienti (che non hanno niente a che vedere con i sette sapienti coi quali si iniziava di solito la storia del pensiero greco). Sono le "colonne della sapienza": partendo da Talete, la serie procede con Anassimandro (610-547 a.C., frequentemente scambiato con Anassagora, 500-428 a.C.), Anassimene (588-525 a.C.), Pitagora ed Empedocle (ca. 494-434 a.C.), per concludersi con Socrate e Platone. Il canone è così completo: Aristotele (384-322 a.C.), in seguito il filosofo più amato da Porfirio, ne resta escluso.

L'autore si riferisce a questo canone anche nella sua ambiziosa opera cronologica. La sua stesura rispondeva alle esigenze del tempo. Nei secoli successivi a Cristo s'imponeva la necessità di una sistemazione nell'enorme mole della sapienza antica, di un canone che compendiasse scritti di poeti, retori e filosofi. Un mondo ormai incapace o impossibilitato ad orientarsi nella sconfinata gamma di opere della letteratura greca avvertì il bisogno di un'accurata cernita. Anche la "magia" del numero sette ebbe la sua parte.

Così impostata, la storia della filosofia di Porfirio non sarebbe stata di grande utilità. Una sintesi come tante, che affiancava notizie biografiche ad un repertorio dottrinale, riunendo materiali altrove dispersi qua e là. Il suo valore specifico consiste nell'accostare ai soliti luoghi comuni l'analisi delle opere filosofiche, anche nei casi in cui un simile studio non era affatto scontato, come ad esempio per i contemporanei e predecessori di Platone.

Porfirio ha trasmesso nei suoi scritti notizie preziose che poteva ottenere soltanto da una conoscenza diretta. Ci sono enigmi che Eschine di Sfetto (ca. 430-354 a.C.) sostiene di aver udito da Socrate in persona: autentici o meno che siano, essi forniscono comunque un quadro più completo. Ci sono frammenti di un trattato pitagorico e il brano di maggior pregio, un lungo passaggio sul perduto *Canto espiatorio* (37) di Empedocle (ca. 494-434 a.C.). Quanto Porfirio riferisce non rappresenta certo il testo originale empedocleo. Offre solamente solo un sunto del contenuto, una sintesi, ma una sintesi basata sulla lettura reale del componimento poetico.

(37) Si allude ai *Katharmoi*, "Purificazioni", il poema empedocleo che, secondo Porfirio, narrava in forma mitica le vicende trasmigrative dell'anima (N.d.T.).

È qui possibile riconoscere l'influenza di Plotino. Il maestro, che lesinava solitamente le citazioni, in un suo trattato aveva menzionato due volte il *Canto espiatorio* di Empedocle, indice sicuro della profonda impressione che ne aveva avuto. Porfirio ha colto il suggerimento di Plotino. La maggior parte dei versi empedoclei che egli trascrive provengono dal *Canto espiatorio*. Questo particolare interesse non lo avrebbe più lasciato. Senza l'ispirazione del precedente empedocleo, la teoria dell'anima e l'invito a rinunciare ai piaceri della carne, autentici pilastri della sua filosofia, non sarebbero neppure pensabili.

Porfirio terminò la sua storia della filosofia proprio negli anni in cui viveva a Roma e Plotino risiedeva non lontano. L'influenza del maestro sullo spirito del suo seguace, così intriso di cultura letteraria, più erudito che misurato, fu determinante: solo nel dialogo con il vecchio filosofo, tanto più grande di lui, Porfirio scoprì il proprio pensiero, come attesta anche il secondo scritto che ci accingiamo a prendere in esame e che concerne la sua teologia solare.

Il trattato sul Sole

Anche questo scritto non ci è pervenuto nell'originale. Nel primo libro dei *Saturnali*, Macrobio (ca. 400 d.C.) ne ha trasmesso diversi passaggi in traduzione latina. In esso ci si chiede perché il Sole si presenti ora come Apollo, ora come Dioniso o sotto altri nomi. La risposta è attribuita ad uno dei massimi esponenti del tardo paganesimo romano, commensale al banchetto dei Saturnali: Vezio Agorio Pretestato (morto nel 384 d.C.). Con scarse integrazioni, egli espone le teorie di Porfirio.

Il pensiero dei poeti, inizia, è che la maggior parte delle divinità sia riconducibile al Sole. Non si tratta di una vana superstizione. Esso corrisponde alle idee dei filosofi e lo stesso ordine divino del cosmo depone in suo favore. I vari aspetti del Sole avrebbero conferito agli dei i loro attributi. La trattazione di questo concetto fondamentale è essenzialmente unitaria. Richiamandosi alle testimonianze dei poeti e dei filosofi si può affermare che Apollo, Dioniso, Ares, Hermes, Asclepio e Igea, Ercole, Serapide e Iside sono una cosa sola col Sole. La stessa dimostrazione è infine applicata ad un'altra serie di divinità.

La trattazione di Porfirio è più filologica che filosofica. Lo dimostrano non solo il gran numero di citazioni di cui è intessuto il discorso, ma soprattutto l'interpretazione etimologica dei nomi divini. Ad essa si fa costantemente ricorso, e il filosofo fenicio non disdegna di cimentarsi anche con nomi aramaici, come Hadad. Una peculiarità è rappresentata dalla minuziosa descrizione delle immagini divine, rilette in base al loro valore simbolico – nella fattispecie solare. E alle immagini di divinità egizie o greche se ne affiancano anche alcune di provenienza siriaca. Nomi e attributi da un lato e immagini cultuali dall'altro hanno comunque la stessa finalità. Anche le immagini sono utilizzate per affermare la sostanziale identità dei vari dei col Sole.

Quanto ci è pervenuto attraverso Macrobio dello scritto *Sul Sole* attesta che sin dalla giovinezza Porfirio padroneggiava con sicurezza gli argomenti che diverranno il fulcro delle sue ricerche filologiche. L'elemento filosofico non è certo assente, ma non è fondamentale, né prevalente. Porfirio è entrato nella storia dello spirito come critico e filologo, non come filosofo sistematico. Abbiamo visto infatti che egli sostiene le proprie argomentazioni citando – spesso letteralmente – filosofi e poeti e dando estrema rilevanza alle etimologie dei nomi.

C'è poi un altro scritto che tramanda alcuni passi del trattato di Porfirio: è il quarto discorso dell'imperatore Giuliano, che i contemporanei e la posterità cristiana soprannominarono l'Apostata (361-363 d.C.). Esso è intitolato *Sul re Helios*. Giuliano non ha attinto direttamente da Porfirio, bensì si è servito del filosofo neoplatonico Giamblico. Questi era nativo della siriaca Chalcis, dunque conterraneo di Porfirio, e si diceva che fosse suo allievo. Giamblico aveva riproposto nel suo scritto *Su Dio* molte idee di Porfirio, che di lì passarono nel discorso di Giuliano.

Nonostante qualche convergenza, Giamblico e Porfirio presentavano ben poche affinità. Il gusto schietto della prova filologica, utilizzata dal più anziano, interessava poco al giovane. Come la maggioranza dei siriani che avevano adottato la Grecia quale patria spirituale, Giamblico era o voleva essere un filosofo. Nessuna delle etimologie di Porfirio è presente nel discorso di Giuliano, ed è improbabile che le cose stessero altrimenti per Giamblico. Viceversa, Macrobio si era dedicato soprattutto all'aspetto filologico-grammaticale del trattato porfiriano. Infatti, se la propensione alla filosofia caratterizzava gli esponenti del tardo paganesimo nell'Oriente ellenizzato, l'indagine filologica e grammaticale, a salvaguardia della tradizione letteraria, era invece peculiare dell'Occidente.

Questa dialettica tra filologia e filosofia, tra grammatica e metafisica, fra tradizione letteraria e pensiero sistematico, che traspare nella diversa utilizzazione e citazione dell'opera porfiriana, si ripresenta anche nello scritto *Sul Sole*. Anch'esso è suddiviso in due parti, una in cui l'arte della dimostrazione filologica è praticata con autentico virtuosismo, e un'altra che la introduce, nel tentativo di fornirle una base

filosofica. Tra le due parti intercorrono molti legami e la seconda, ovviamente, presuppone la prima, il che ha consentito di stabilire che le due sezioni, pervenuteci divise, erano in origine un tutt'uno.

Anche in questo caso possiamo constatare quanto profondo sia stato l'influsso di Plotino su Porfirio e sino a che punto egli abbia condizionato l'opera del discepolo. Se la dimostrazione filologica era stata un'autonoma innovazione di Porfirio, l'argomentazione filosofica palesa invece l'influenza del maestro. La conclusione ultima è infatti la seguente: Helios, che inizialmente era apparso come la somma divinità, di cui le altre rappresentavano solo le ipostasi o, per dirla con Porfirio, le "forze ed energie" diventate indipendenti, veniva ora sottomesso a un dio supremo, il dio neoplatonico, interamente spiritualizzato, che tutto racchiude.

"Questo divino e splendido universo", sostiene Porfirio, "unito, dalla superna volta celeste fino all'estremità della terra, dalla provvidenza di Dio, esiste dall'eternità e continuerà ad esistere in eterno". Il re dell'universo abbraccia il cosmo come "idea delle cose esistenti", come l'Uno o, secondo le parole di Platone, come il Bene. Egli ha consegnato il mondo a Helios, che gli è consimile in ogni cosa, ma che, in quanto sua creatura, è a lui subordinato. Helios è costituito sovrano e signore dal più spirituale Bene supremo.

Helios è mediatore, dichiara altrove Porfirio. Si situa a metà tra il grande Uno e le altre divinità, tra il mondo dello spirito e l'universo della percezione. Vi è un demiurgo che è il primo della sua specie (*protourgos*), cioè Helios, e vi sono altre divinità – anch'esse solari – a lui sottoposte, che operano come demiurghi su suo mandato. Helios è presentato quale emanazione dell'unico Dio ed "è posto nel mezzo come mediatore in ogni genere di mediazione". Parecchi demiurghi divini sono a lui sottoposti e partecipano della sua natura solare, ne sono al contempo le "forze" e le "energie".

La stessa teoria riappare anche in alcuni testi ermetici. Originati in Egitto, essi si configurano come rivelazione del dio egizio Thoth-Hermes. Quanto ne è sopravvissuto risale per lo più alla seconda metà del III secolo d.C. e accoglie svariati elementi del coevo patrimonio filosofico-religioso. Ed Helios vi assume un ruolo di primo piano.

"Se vuoi vedere Dio, pensa al Sole, pensa al corso della Luna e all'ordine delle Stelle. Chi osserva il loro ordine? Helios è il più grande tra gli dei del cielo. E a lui tutti gli dei celesti cedono il passo come a un re e signore". Ma anche in questo caso Dio e il Sole non s'identificano e l'astro è solo l'immagine visibile, il simbolo dell'Assoluto. Certo, Helios è il sovrano degli altri dei, ma resta ben distinto da Dio,

dall'Uno. È più prossimo a Dio della Luna e tuttavia, al suo cospetto, rimane sullo sfondo quale semplice demiurgo. Si può anche affermare che Helios è diviso da Dio dal mondo e dall'eternità, come mera immagine dell'ordinamento cosmico. Al momento della creazione, la sostanza ignea venne suddivisa, e in tal modo ebbero origine le varie divinità, che assunsero l'aspetto di stelle.

Per concludere, il frammento di Porfirio confluito in Macrobio era introdotto da un altro scritto, dedicato al ruolo del dio del Sole nell'universo. E come la seconda parte aveva influenzato gli esponenti del tardo paganesimo romano e quanti si ritenevano custodi della tradizione letteraria, vedendo nella grammatica il mezzo per salvaguardare l'eredità storica, la prima influì sugli ultimi rappresentanti del Neoplatonismo. E non solo su di loro. Vedremo anche come queste idee – paradossi della storia – abbiano avuto un influsso determinante su Costantino il Grande (306-337 d.C.). Senza questi presupposti, infatti, la sua opera politica ed ecclesiale resterebbe del tutto inspiegabile.

AURELIANO. LA DINASTIA ILLIRICA

L'intento di elevare il dio solare di Emesa a dio dell'impero era naufragato nel nulla. Sradicata la memoria di Elagabalo, la pietra del dio fu rispedita in patria. Il successivo imperatore dedicò al vendicativo Giove il tempio del dio di Emesa: un sacello vuoto di un dio rinnegato. Alessandro Severo (222-235 d.C.), benché provenisse dalla stessa casata di Elagabalo, si arrese alla reazione nazionalistica romana, scatenatasi con inattesa violenza. Un atteggiamento estremamente remissivo verso il Senato motivava il ritorno all'antica religiosità: i senatori erano al contempo i sacerdoti di Roma, custodi di un culto radicato nella tradizione.

Apparteneva a questa cerchia anche lo storico Dione Cassio (ca. 150-235 d.C.), annoverato tra i più intimi dell'imperatore. Nella sua opera, Dione pone in bocca a Mecenate un discorso tenuto al cospetto di Augusto. In realtà si tratta di un espediente per discorrere della contemporaneità, così che il discorso diventa quasi un programma di governo. Dione mette in guardia contro le religioni straniere e caldeggia la difesa del culto dei padri. La sua insofferenza colpisce sia gli dei egizi Iside e Osiride, che gli africani Dioniso ed Eracle.

In Alessandro Severo, l'origine siriana e una romanità tanto esibita costituivano uno strano connubio. Nel *Lararium* (38) del suo palazzo, oltre alle immagini degli imperatori divinizzati e di Alessandro Magno, se ne vedevano altre di figure profetiche: Apollonio di Tiana (I secolo d.C.), Cristo, Abramo e Orfeo. Simpatizzava per il Cristianesimo anche la madre dell'imperatore, Mamea, che ospitò ad Antiochia il rinomato Padre della Chiesa Origene e permise a Ippolito di dedicarle un trattato

(38) Tempietto in cui nelle tradizioni avite di Roma, assieme al fuoco domestico, si conservavano le immagini dei Lari, divinità tutelari della casa e personificazione degli antenati.

sull'immortalità. Alessandro però onorava anche i fasti sacerdotali dell'antica Roma, al punto da farsi effigiare sulle monete nelle vesti di sacerdote della città eterna.

Con il culto della dea Roma, l'imperatore inaugurò una via proseguita poi da Filippo l'Arabo (244-249 d.C.). Anch'egli, di provenienza orientale, dovette fronteggiare la reazione nazionalistica. Sebbene di idee contrarie, come attesta tra l'altro la cordiale tolleranza che concesse al Cristianesimo, quale capo dello Stato dovette però piegarsi alle esigenze di Roma e rassegnarsi, a dispetto dell'origine araba, a organizzarne la celebrazione del millenario, nel 248 d.C.

Questa celebrazione impressionò profondamente i contemporanei e la posterità. Sembrò l'alba di una nuova era: schiacciati da un presente privo di certezze, si guardava al futuro colmandolo di ogni anelito e attesa. Si attendeva un nuovo *Aion*, una nuova Era assai più solenne e fastosa di quanto fosse mai stata celebrata prima. Il culto della dea Roma alimentava la fede nell'eternità e nel suo perpetuo rinnovamento: Roma diventava così, già prima del trionfo del Cristianesimo, una città santa.

Filippo fu l'ultimo imperatore orientale di Roma. Con Decio (249-251 d.C.), che gli subentrò, ebbe inizio una successione pressoché ininterrotta di imperatori provenienti dalle regioni illiriche sul Danubio. Grazie a loro l'idea di Roma subì una svolta determinante. Se all'epoca dei Siriani essa aveva goduto di una prudente tolleranza e di un ponderato riconoscimento, ora raggiunse una posizione dominante.

I territori lungo la frontiera danubiana, donde giungevano i nuovi imperatori, erano da sempre riusciti nell'intento di coniugare il loro carattere specifico con la propensione verso la romanità. I Pannoni volevano essere Romani a tutti gli effetti. La Dacia si era battuta a lungo e disperatamente contro l'invasione romana, ma una volta capitolata, si arrese presto alla civiltà dei vincitori; quasi tutte le iscrizioni sono in latino; ovunque, nella regione, ci s'imbatte nell'immagine della lupa romana e ancora ai giorni nostri, percorrendo un villaggio transilvano, ci si stupisce di trovarla dipinta o graffita sulla parete di una casa di contadini. Così avveniva anche nel Norico, in Dalmazia.

Gli Illiri ascesi al trono si votarono subito alla difesa della tradizione romana e sostennero il partito che auspicava il ritorno all'antica religione. A questa cosciente scelta della romanità, ovviamente si associava la condanna del Cristianesimo, che al tempo degli imperatori giunti dall'Oriente riscosse non pochi consensi. Anche le divinità siriane persero credibilità una volta scomparsi gli imperatori di quella terra. *Iupiter Dolichenus*, venerato un tempo nella maggior parte delle

province di frontiera, fu dimenticato quasi dall'oggi al domani. I Padri cristiani non lo menzionano neanche nelle loro invettive contro gli dei pagani, il che documenta quanto ormai non contasse più nulla.

La restaurazione dell'eredità romana sotto gli imperatori illirici dipendeva dalla potenza e, per così dire, dalla perennità dell'idea di Roma. Una concezione che, agli inizi legata ad una specifica etnia, si era poi liberata da questo vincolo, trasformandosi in una di quelle grandi forme spirituali dotate di un destino autonomo. Esse sono soggette ad una legge diversa da quella organica, che conosce solo nascita, crescita e morte: una volta nate, queste forme si conservano a lungo nel tempo. Hanno in sé l'impulso a imprese e conquiste sempre nuove; offrono la proporzione e il paradigma alle forme dei tempi futuri. È in questo senso che l'idea di Roma e il suo corrispettivo politico, l'Impero Romano, avvinsero gli Illiri.

Non possiamo però ignorare la ricettività e i tratti specifici di questi Illiri. Al contrario dei Siriani, essi erano indogermani di origine mitteleuropea, assai prossimi, per lingua, nascita e patria, ai Greci, agli Italici e ai Germani. Come attestano le figurazioni e le iscrizioni incise sulle rocce della Val Camonica, i Veneti, loro parenti stretti, fanno parte della preistoria dei Latini. In tempi storici gli Illiri erano disseminati in tutte le regioni italiche. Ma la loro accettazione di Roma si distinse da quella dei Severi e dei loro successori. Essi non tentarono di usare le consuetudini latine per i propri fini, né di scendervi a patti; non dovevano neanche ostentare un deferente rispetto per la religione romana. Furono invece capaci di appropriarsi di alcuni caratteri della romanità. Si ritenevano suoi rappresentanti, e dalla mera conservazione della religiosità prisca pervennero alla creazione di forme e tipi originali. E questo è documentato nelle vicende del dio solare.

La rinascita del dio solare di Emesa

Eliodoro aveva combattuto per il suo dio in campo letterario. Il romanzo come mezzo di propaganda era oramai una consuetudine. Apuleio e Senofonte di Efeso lo avevano utilizzato per celebrare Iside, Filostrato per ricostruire la biografia del filosofo e taumaturgo Apollonio di Tiana. Emesa aveva battuto questa via solo quando era stata esclusa dal potere politico.

Il romanzo antico, come del resto quello odierno, non era incluso in uno specifico genere letterario. E questo si può dire sia della forma, che del contenuto. Il romanzo è sconosciuto alle epoche che hanno una

visione armoniosa del mondo e avvertono la costante presenza del divino; esso è coltivato invece nelle età segnate dal declino di un antico ordine, che hanno smarrito il centro e vagano alla ricerca di un qualcosa, epoche segnate dalla decadenza. C'è chi ha affermato che il romanzo esprime una visione del mondo ampia, e soprattutto che inaugura un'età libresca (Karl Kerényi). All'esperienza reale subentra quella fittizia ed è cambiato anche il pubblico cui è destinato. Il mito, in forma di epos o di tragedia, esige un uditorio, o quantomeno degli spettatori; neppure la favola può prescinderne. Il romanzo, invece, viene letto, e sebbene indirizzato ad una vasta gamma di lettori e sovente diffuso al pari di ogni altro prodotto di massa, non crea condivisione, ma solitudine; quando possiede finalità missionarie, poi, cerca di persuadere il singolo.

Il romanzo segnò un mutamento: l'allentarsi dei legami con l'antico, il distacco dalla comunità e al contempo da un presente angoscioso, e proprio per questo rispose alle esigenze dell'epoca. Accadde così che, nel II-III secolo d.C., esso acquisì un potere sempre crescente, come attestano i papiri. I suoi autori, per lo più orientali, si appropriarono con zelo e sensibilità del nuovo mezzo di liberazione. Il tramonto di un mondo antico e l'annuncio di uno nuovo, cui essi davano voce, sembravano segnarsi a vicenda.

Con Porfirio, al romanzo era subentrato il Neoplatonismo. Anch'esso introdusse il dio del Sole nel proprio sistema. L'occasione propizia si presentò con l'ascesa al trono di Gallieno, cui seguirono quindici anni di dominio illirico (253-268 d.C.). Se Decio e lo stesso padre di Gallieno, Valeriano, nel corso del loro regno a due (253-260 d.C.), avevano messo a tacere il Cristianesimo perseguitandolo, Gallieno adottò un'altra strategia. La guerra doveva essere condotta con armi spirituali. In questa disputa religiosa, Gallieno aveva scelto come alleati due potenze accomunate da una precedente intesa. Innanzitutto Eleusi ed i suoi sacerdoti, originari delle principali famiglie. Le dottrine misteriche conferivano l'immortalità e l'unione con Dio, e la filosofia perseguiva lo stesso fine, sebbene con altri strumenti. Si pervenne in tal modo ad un secondo accordo, con i Neoplatonici, e in particolare con il loro maestro, Plotino. Gallieno e l'imperatrice Salonina nutrivano un'autentica venerazione per il filosofo: lui e i suoi discepoli costituivano gli alleati ideali nella battaglia che l'imperatore intendeva combattere.

Nel 268 d.C. Gallieno cadde in un complotto dei suoi generali illirici, dalle cui fila sortirono i successivi imperatori. Quanto Gallieno aveva vagheggiato e auspicato era per essi del tutto indifferente: il ritorno alla filosofia e alla religione greca non faceva parte della loro

visione del mondo. Inoltre la stessa grecità, intesa come cultura, non s'incarnava più nel popolo in cui un tempo era nata. Gli emuli di Plotino erano per la maggior parte siriani, come Porfirio, Longino (morto nel 273 d.C.), Callinico e altri. E in Siria si tentò di ricomporre il fronte dei filosofi, venuto a cadere con l'uccisione di Gallieno. Si cercò di ottenere sostegno da Zenobia, sovrana di Palmira (267-273 d.C.), e si credette di vedere un centro spirituale nella sua corte. Longino ne diventò l'ispiratore politico.

Ancora una volta, però, l'intervento degli Illiri vanificò ogni progetto. Aureliano (270-275 d.C.) diffidava di tutto ciò che riteneva non romano: la filosofia e la letteratura politica, l'inaffidabilità siriaca e i sogni di potere della sovrana di Palmira, il cui mentore greco e consigliere, Longino, fu condannato a morte. La sentenza fu emessa dall'imperatore in persona. Si cambiò rotta senza esitazioni. Le stesse concezioni espresse nel romanzo di Eliodoro non avevano nessun ascendente su Aureliano: egli era totalmente disinteressato ad una qualsivoglia predicazione che si rivolgesse ai singoli. Non gli interessavano gli aneliti e i rimpianti privati: il suo sguardo era rivolto a una nuova concezione e a un nuovo assetto dello Stato. Anziché smarrirsi in un mondo libresco, avulso dalla realtà, occorreva dar forma a un disegno concreto – nel suo aspetto politico e militare.

Fu un momento decisivo, denso di conseguenze per l'avvenire: sembrava che il mondo stesse a guardare, attonito, trattenendo il respiro. Tutto da rifare, quindi, per il dio del Sole. Già mezzo secolo prima aveva dovuto scontrarsi con l'ostilità di Roma e della sua civiltà. Da allora gran parte del terreno perduto era stato riconquistato. Lo stesso Eliodoro però, nonostante fosse disposto ad utilizzare e – in caso di necessità – a impadronirsi di ogni elemento utile alla causa del dio di Emesa, era rimasto cautamente ai margini del mondo romano. Aveva ambientato il suo romanzo in Grecia, in Egitto e nell'estremo Sud dell'ecumene, in Persia e in Etiopia, ma aveva completamente taciuto dell'Italia e dell'Urbe. Anche Porfirio aveva evitato ogni allusione alle divinità di Roma o al culto capitolino. Era ben nota la ragione di tanta reticenza, certamente condivisibile. Ci si accorse però che ogni sforzo sarebbe stato vano se non si fosse riusciti a reintrodurre il culto a Roma. Ogni speranza missionaria era stata spazzata via dalla sentenza di Aureliano, promulgata in nome di una rinnovata idea di Roma. La fine del dio solare sembrava imminente. Nulla pareva contrastare questa fine.

Tuttavia fu proprio Aureliano a facilitare la nuova ascesa del Sole di Emesa e a trasformarlo nel signore dell'Impero. A tale paradosso storico se ne aggiunse un altro: l'affermazione del dio scaturì dalla scon-

fitta dell'Oriente e della sua principale potenza, Palmira. La distruzione del regno siriaco ebbe questo esito: il suo dio riguadagnò a Roma il perduto prestigio. È ovvio che prima di intraprendere questa nuova, vittoriosa impresa, dovette abdicare alle proprie origini: il dio di Emesa diventò un dio romano grazie ad un nuovo mito. Un mito romano e quindi anche storico.

Lo scontro finale tra l'esercito di Aureliano e quello di Palmira ebbe luogo ad Emesa, soglia e vestibolo del regno di Zenobia. Nella battaglia di fronte alla città, il dio del Sole fu costretto a scegliere se schierarsi dalla parte di Aureliano o da quella della regina Zenobia. Al culmine dello scontro (come raccontano i biografi latini dell'imperatore), la cavalleria romana indietreggiò e fu sul punto di darsi alla fuga. Allora, di fronte all'esercito in rotta, apparve una visione divina, che lo esortò a combattere. Il vincitore entrò in Emesa e riconobbe nel dio del Sole la forza che lo aveva soccorso. In suo onore fece erigere un tempio in Roma, sulle pendici del Quirinale.

La vittoria di Aureliano attestava che il dio del Sole si era schierato dalla parte dei Romani. Il che segnava però anche un punto a favore di Emesa. Il suo territorio confinava con quello di Palmira, ma le due città non erano mai state solidali. Nel 260 d.C., sotto Gallieno, un aspirante al trono dell'Oriente aveva fatto la sua comparsa ad Emesa, coniandovi monete con l'effigie del dio solare. Odenato, allora signore di Palmira (morto nel 267 d.C.), fece uccidere l'agitatore su mandato del legittimo sovrano. La città venne invasa, riportando danni ingenti. Già in passato non si era mostrata accondiscendente alle pretese dei "barbari" di Palmira.

Da quel momento ci fu sempre tensione fra i due territori. La città vittoriosa sosteneva di godere dell'appoggio del dio. Secondo l'autore ebreo che vergò il quattordicesimo dei Libri Sibillini, vissuto al tempo di Gallieno, Palmira era la sede di tale divinità. E il suo sovrano, Odenato, era ai suoi occhi "il sacerdote inviato dal Sole" o il "terrificante e spaventoso leone inviato dal Sole". Quando con la vittoria di Aureliano il dominio di Zenobia fu annientato, il dio rappresentava la popolazione di Emesa. La città spalancò le sue porte al vincitore senza opporre resistenza, mentre Palmira si armava per la disperata battaglia finale.

Allorché Aureliano introdusse a Roma il culto del dio di cui ormai condivideva i favori, non lo fece con la violenza, come per una città sconfitta. Emesa non era una potenza ostile, alla stregua di Palmira, ma una fedele seguace di Roma. Al tempio del Sole si tributarono venerazione e cospicue offerte, mentre le divinità di Palmira, Bel ed Helios, furono condotte a Roma come bottino di guerra. È significativo il fatto

che nulla riveli un coinvolgimento dei sacerdoti di Emesa nell'introduzione del culto a Roma.

L'essenza romana non conquistò unicamente il mito, ma pervase e improntò lo stesso culto della nuova divinità. Per il dio solare di Aureliano fu eretto un tempio capitolino, al contrario di Elagabalo che ne fece erigere i santuari su proprietà private imperiali. Non vi è traccia della pietra sacra, né si menzionano i riti orgiastici con cui un tempo Elagabalo aveva onorato il suo signore. Il culto divino non era svolto soltanto da sacerdoti siriani, ma anche da senatori assimilati ai venerabili pontefici, insieme ai quali costituivano il collegio sacerdotale romano. Il 25 dicembre, giorno natalizio di tutte le divinità solari d'Oriente, fu istituito a Roma, con gran fasto e sontuosità, un agone quadriennale intitolato al *Deus Sol Invictus*. Per di più il dio solare fu costretto al celibato, tratto che caratterizzava la totalità delle divinità romane, compreso lo stesso Giove Capitolino. Mancava infine ogni legame con la vicenda ciclica del rinnovarsi stagionale della natura. Il nuovo dio era un simbolo astratto, politico-spirituale, dell'Impero, che comprendeva l'intera ecumene: anche in ciò sovrapponibile a Giove Capitolino.

Il dio dell'Impero

L'uomo romano non ha mai tentato di figurarsi il mondo come un ordine ideale, scevro da ogni accidentalità della storia e sottoposto unicamente alle leggi e alla perentorietà della ragione. Era più incline a manifestare in modo concreto ed evidente quanto la natura o l'attività umana avevano realizzato prima di lui. Avvertiva la necessità di considerare vincolanti le scelte compiute in situazioni ben precise e spendeva tutte le sue energie nella loro piena attuazione. Un ordine preesistente, una tradizione avita, dovevano sempre avere la possibilità di manifestarsi con ogni evidenza.

Particolarmente vincolanti agli occhi dei Romani erano le disposizioni impartite dalle divinità ai governanti dello Stato nei momenti decisivi. Secondo la prospettiva romana, queste direttive avevano guidato la comunità sin dalle origini. I Romani si ritenevano, tra i vari popoli, i più obbedienti alla divinità. Il sommarsi della guida divina e dell'obbedienza umana a quanto decretato dalle potenze celesti rappresentava, secondo i Romani, l'autentica ragione della grandezza. Ovunque essi si consideravano gli strumenti e i beniamini degli dei. Questa

consapevolezza conferì loro un'incrollabile fiducia in se stessi, il sentimento di una missione storica.

Era questo l'auspicio ricevuto da Aureliano nello scontro sotto le mura di Emesa, attraverso la visione del dio del Sole. Manifestatasi nel vivo del combattimento, essa doveva certo assumere un valore sacrale per il vincitore. Probabilmente anche motivazioni di ordine pratico indussero però l'imperatore ad accogliere tanto prontamente la nuova divinità.

Lo scopo che si era proposto era la restaurazione dell'Impero. Il glorioso passato di Roma e il mondo intero illuminati da un unico Sole sembravano additare all'imperatore un'ineludibile missione. E il Sole poteva ben incarnare l'unità dell'Impero. Così i seguaci greci e romani di Apollo potevano incontrarsi con quelli orientali di Men, Elagabalo e Mithra. Come vedremo, il cerchio si allargherà ulteriormente.

L'imperatore era convinto che le proprie imprese fossero guidate dal dio del Sole; era anche convinto di essere salito al trono per sua volontà. Nel corso di un'insurrezione dell'esercito, Aureliano affermò di non aver ricevuto l'Impero dal suo esercito, bensì dal sovrano e tutore celeste. Era il dio a conferire la porpora imperiale e a stabilire la durata di un regno. Le monete di Aureliano suggeriscono che la fedeltà delle truppe, per divina provvidenza, è rivolta al dio del Sole, loro autentico condottiero. Si scorgono il suo busto, che sovrasta l'imperatore, e la Concordia: il dio assicura la concordia, che elargisce i propri doni per la prosperità dell'Impero e del suo sovrano. Ed è ancora il dio a restituire all'Impero il perduto Oriente. Aureliano reca al mondo l'unità e la pace, adempiendo con ciò al volere della divinità solare, che lo guida costantemente. Il Sole, vero signore dell'Impero Romano, è effigiato sulle monete, mentre l'imperatore, suo vicario in terra, regge i destini dell'Impero e del mondo. Come attestano le iscrizioni di Susa, e ormai anche di Hatra, in Oriente il titolo di "signori" era sempre stato conferito ad Apollo e ad Helios.

Elagabalo si riteneva l'incarnazione del dio di Emesa, e lo stesso Aureliano non era certo estraneo a simili pensieri. Il suo diadema recava una stella, che alludeva all'origine celeste della dignità imperiale. A volte Aureliano in persona è rappresentato quale "dio" o "signore e dio", al pari del Sole. Questo epiteto esprimeva la volontà creatrice che ispirava l'unificatore e restauratore dell'Impero.

Non è possibile ridurre le riforme religiose alle sole finalità politiche, né con Aureliano, né, prima di lui, con Augusto, o, più tardi, con Costantino. Essi non adoravano una divinità frutto di una creazione personale. La logica e la determinazione rendevano consapevole Aureliano di essere l'artefice di un glorioso compito storico, percepito di sicuro come una missione divina. E dal momento che la venuta del dio solare, in cui egli scorgeva la tutela del suo operato e del ricostituito Impero, era legata ad una nuova esperienza, anche il culto assunse una forma rinnovata ed esclusiva.

Il dio dell'esercito

Ma ciò di cui abbiamo parlato sino ad ora non fornisce ancora una rappresentazione esaustiva del nuovo dio. Malgrado le sue caratteristiche romane, il *Deus Sol Invictus* restò un dio cosmopolita. Egli coniugava la provenienza orientale e la dimora a Roma; era un dio che suscitava condivisione tra i sudditi dell'Impero. Per gli accoliti di Apollo e di Mithra, di Helios e dei Baalim siriani non c'erano problemi. Ma come accolsero il nuovo dio gli abitanti delle province romane settentrionali – Celti, Germani e Illiri? L'interrogativo sorge spontaneo, dal momento che, nel corso del III secolo d.C., queste popolazioni avevano acquisito un ruolo via via crescente in seno all'esercito e all'Impero. Anche Aureliano proveniva dall'Illiria, e precisamente da Sirmio o, secondo altre fonti, da un villaggio dell'attuale Bulgaria. Correva voce che sua madre fosse stata una segreta sacerdotessa del Sole, cosa abbastanza probabile, poiché restano tracce di un simile culto tra gli Illiri e i Traci, ad essi particolarmente vicini. A Gorna Schirna, in Bulgaria, è stata rinvenuta, in un'iscrizione, la consacrazione di una coppia tracia al Sole e alla Luna.

La risposta ci arriva da un testo del Basso Impero dedicato allo Stato e all'esercito, la *Notitia dignitatum*. Si tratta di un elenco di tutte le cariche e i corpi militari dell'Impero, incluso in un manoscritto di Spira del IX secolo d.C. L'originale si smarrì nel XVII secolo, ma alcuni esemplari del XV secolo ci consentono di avere un'idea abbastanza chiara dello scritto. La stesura definitiva si situa nel 429 o 430 d.C., ma diversi passaggi rispecchiano situazioni anteriori: del IV secolo d.C. e spesso addirittura della fine del III. Le miniature che accompagnavano il manoscritto raffiguravano gli emblemi e le uniformi dei funzionari, e soprattutto le insegne delle principali divisioni dell'esercito.

In oltre venti pagine, la *Notitia dignitatum* raccoglieva quasi trecento insegne dei distaccamenti militari del Basso Impero, riprodotte a colori. In questo arcaico testo araldico sono presenti svariati elementi ormai lontani dalla visione dell'antichità classica. Si dà ampio spazio ai simboli di provenienza centro e nord-europea. Si possono ravvisare

animali da tiro e ornamenti per i carri assai diffusi tra le popolazioni asiatiche e dell'Est europeo, oppure rune germaniche utilizzate, secondo il costume antico, in qualità di simboli e non di segni fonetici. Una di queste immagini riproduce il dio Wotan in un sembiante che richiama l'arciere divino delle incisioni rupestri di Bohuslän, del Gotland orientale e della Val Camonica. Nelle insegne delle guarnigioni illiriche o celtiche compare anche un antichissimo simbolo come la runa dell'alce.

Le insegne sono per lo più legate agli astri, in particolare al Sole e al suo corso. Si tratta di stelle o dischi circondati da raggi. Al loro fianco si trovano figurazioni di ruote che ricordano gli analoghi segni sulle rocce graffite oppure troviamo la ruota celtica, indiscutibile simbolo del Sole. Germani e Celti erano accomunati da questo segno, noto anche agli Illiri. Fra le truppe germaniche appare la mezzaluna, connessa al disco solare. I cerchi concentrici hanno pressappoco lo stesso significato; anch'essi sono presenti sulle rocce della Scandinavia, presso i Celti e gli Illiri. La croce uncinata, di nuovo un tipico simbolo solare, compare in diverse forme. È noto inoltre che i Pannoni illirici o i Paioni onoravano come simbolo del Sole un disco montato su un sostegno a forma di verga o di beccuccio.

Quasi la metà delle insegne presenti nella *Notitia dignitatum* è improntata al simbolismo solare nei suoi diversi aspetti. Nessun altro simbolo o oggetto rappresentato compare con la stessa frequenza. Ma quando si giunse a questa codificazione e cosa fu a produrla?

Sicuramente parte delle insegne può essere stata ideata o tramandata solo nel IV secolo d.C.; inoltre col tempo tante cose mutarono e il nuovo fu equiparato all'antico, dedotto e dispiegato da esso. E ancora, è plausibile che in epoca cristiana il significato di molti simboli sia stato smarrito e frainteso. Il multiforme simbolismo solare è però attestato da monumenti databili alla fine del III e al principio del IV secolo d.C. Lo comprovano l'arco di Galerio a Salonicco, come pure i mosaici della villa di Piazza Armerina, nella Sicilia orientale. Parte di questi simboli si riscontra già in epoca dioclezianea e costantiniana.

I simboli solari riprodotti sulle insegne sono per lo più riconducibili soltanto ad una volontà unitaria, cosciente e creativa. Per l'autore di questa riforma il dio era al centro di ogni pensiero. Un esercito che recava i simboli solari sulle proprie insegne poteva essere solamente quello del dio del Sole. A lui doveva appartenere e obbedire; doveva combattere sotto il suo comando. Il senso è chiaro: il divino condottiero non era altri che Aureliano.

I simboli solari celtici, illirici e germanici, che nei dettagli si legavano e si confondevano in modi diversi, erano finiti sulle insegne militari. Anche l'imperatore giungeva dall'Illiria; oriundi illirici occupavano le alte cariche militari e formavano il nucleo dell'esercito. Le forze che Aureliano dispiegò contro Palmira annoveravano cavalieri dalmati e legionari danubiani: Pannoni, Mesi e Traci, profondamente affini agli Illiri; e ancora, uomini di ceppo celtico, del Norico e della Rezia, e Galli, che furono sempre considerati i migliori legionari. Fu poi Aureliano a introdurre la novità di schierare tra le fila romane intere tribù di Germani con armamenti propri. Iutungi, Alemanni e Vandali non esibivano solo i costumi e le armi, ma anche i vessilli, adorni di simboli religiosi.

Se dunque si riconosce che i simboli solari furono accolti sulle insegne dell'esercito romano per volontà di Aureliano, la sua condotta si presenta sotto una luce diversa. Nonostante l'origine orientale, il nuovo dio aveva un carattere universale. L'imperatore, promuovendo l'Helios di Emesa a divinità dell'Impero, lo riplasmò in forma romana. E contemporaneamente offrì agli Illiri, ai Celti e ai Germani un dio adatto a loro. Il ruolo sempre maggiore di questi popoli nella costruzione e nella protezione dell'Impero si rifletté nel suo *pantheon*.

La biografia di Aureliano ci parla del trionfo celebrato al termine delle sue imprese. "C'erano tre carri", si legge. "Il primo, appartenuto a Odenato di Palmira, era adorno d'oro, d'argento e di pietre preziose. Il secondo, dono del re dei Persiani, era ugualmente decorato. Il terzo lo aveva commissionato Zenobia, sperando di poter un giorno guardare Roma dall'alto di esso. In ciò non si era ingannata, ed ella fece il suo ingresso in città sul carro dei vinti, al seguito del corteo trionfale. C'era ancora un quarto carro", prosegue il racconto, "condotto da quattro cervi, che si diceva fosse appartenuto al re dei Goti. Molti affermano che su di esso Aureliano si recò fino al Campidoglio per immolarvi i cervi. Li aveva infatti conquistati insieme al carro e li offrì a Giove Ottimo Massimo (*Iupiter Optimus Maximus*)".

Per quanto concerne i primi tre carri non abbiamo conferme. Ma il carro coi cervi del re dei Goti si colloca in un quadro assai familiare. Nelle rocce graffite della Scandinavia e nei reperti dell'età del bronzo del Nord Europa, è spesso presente un cervo o una cerva che traina il disco solare. Immagini simili si ritrovano un po' ovunque, fino in Val Camonica. A Bohuslän è effigiato un cervo a lato del carro, non ancora attaccato. Il carro gotico condotto da cervi apparteneva a quest'universo religioso, come l'uomo a cavallo del cervo sulle urne della Ger-

mania orientale o i Dioscuri vandalici, i cui nomi indicavano la discendenza da cervi o alci divini.

Aureliano non utilizza gli altri carri, ma sale su quello dei cervi, immolati poi a Giove Capitolino. Il suo sacrificio non ha un corrispettivo nel culto romano, ma nell'illirico. Un coccio di Hallstatt presenta il graffito di un carro cultuale dinanzi al quale viene portato un cervo da offrire in sacrificio. La stessa scena si ripete due volte sul carro bronzeo di Strettweg, nella Stiria. È possibile che conducendo al Campidoglio i cervi gotici Aureliano abbia ripristinato un uso patrio?

La storiografia successiva, che gli era ostile, è decisamente avara di dettagli sulla sua persona. Mentre per Settimio Severo o Caracalla, per Mesa ed Elagabalo disponiamo di abbondanti notizie biografiche, al momento sappiamo ben poco sull'imperatore illirico. Vorremmo indagare più a fondo su queste scarne indicazioni; ma sarebbe già un buon risultato carpirne le principali idee religiose.

Capitolo settimo

COSTANTINO IL GRANDE

L'intricato percorso fin qui compiuto dal dio del Sole sta per concludersi. Diversi aspetti che in principio erano sembrati fondamentali persero col tempo ogni significato: Emesa, l'origine siriana, o fors'anche araba, e la casa regnante di Siria, acquisirono sempre meno valore. Restaurare il passato nella forma originaria era ormai una cosa impensabile. Ciò nonostante il dio si era affermato politicamente, ben oltre la caduta di Elagabalo. Helios era diventato l'assoluto signore e dio dell'Impero; soltanto che la trasformazione non era opera di un siriano, ma di un illirio asceso al trono imperiale. Così l'idea di Roma si unì al dio siriano. Le aspirazioni politiche e religiose, il cui drammatico rifiuto aveva segnato la fine di Elagabalo, accolsero la divinità di Emesa mutata in fattezze latine.

Gli eventi politici erano in sincronia con quelli religiosi. Già da molto tempo il dio e il suo culto erano lontani dalla forma originaria; tutto era cambiato, affinandosi ed elevandosi. Il romanzo di Eliodoro era un primo passo in questo senso, un intento però presto vanificato. Il passo successivo fu compiuto dal Neoplatonismo. La sua dottrina si era impossessata di Helios, adeguandolo al proprio sistema universalistico, col paradossale risultato di conferire al dio del Sole non il primo, ma il secondo posto nella gerarchia divina.

Da quel momento gli sviluppi della politica e della filosofia avevano percorso strade differenti. Se la prima aveva elevato il dio solare ad un ruolo egemone, la seconda lo aveva relegato in un ruolo inferiore, dalla cima era stato declassato ad una funzione d'intermediario. Finché politica e filosofia rimanevano separate, il dissidio poteva passare inosservato: ma cosa sarebbe successo se la filosofia avesse coinvolto i contemporanei più intensamente del culto capitolino appena rinnovato, se la riforma neoplatonica avesse prevalso sulla reviviscenza della religione romana?

Entrambi gli elementi influenzarono l'imperatore di cui ci accingiamo a parlare. Entrambi improntarono il suo operato e quanto ne derivò. La soluzione che egli adottò, per avvicinare quel che era separato e riunirlo in una totalità, può essere considerata a tutti gli effetti la sua creazione più originale.

Aureliano e Costantino

Anche Costantino il Grande (306-337 d.C.) proveniva dall'Illiria. Il suo regno rappresenta una svolta storica, poichè sotto di lui la Chiesa divenne un'istituzione statale. Se fino a quel momento gli imperatori illirici, inclusi Diocleziano (284-305 d.C.) e i suoi co-reggenti, erano stati i custodi dell'idea romana di nazione e di religione, con Costantino nasce lo Stato cristiano. Naturalmente un cambiamento così radicale non si compì dall'oggi al domani e l'imperatore subì ancora le suggestioni del passato: infatti, fu proprio l'idea della sovranità di un dio solare ad esercitare un influsso determinante su Costantino. Nel suo ambiente ricorrono ovunque immagini legate alla regalità sacra, che esprimono il potere della Luce e l'energia irradiata dall'Altissimo, associando Dio e l'imperatore al Sole. A giudicare dalla loro frequenza e dal lessico utilizzato da Costantino, è chiaro che le idee della Luce, del Sole e della Terra che ne riceve i raggi vivificanti, accompagnarono l'imperatore sino al termine della sua vita.

Fu "nell'ora meridiana del Sole" che Costantino ebbe la visione della croce e la sua anima si elevò a Dio. "Lo splendore del Sole", si proclamava, non aveva mai illuminato un sovrano tanto grande. Grazie al mandato conferitogli da Dio, l'imperatore intendeva allontanare, da ogni nazione illuminata dai raggi del sole, il male e la povertà. Il Sole e la Luna, si afferma in un testo, percorrono un'orbita stabilita da Dio. Sono indizio del suo immutabile volere. Costantino definisce il venerdì santo come la Luce che risplende più fulgida del giorno e del Sole. Il "giorno del Signore" diventa il giorno della Luce e perciò la festa è dedicata al Signore. Ricorrono spesso espressioni quali "dalle Tenebre alla Luce, dall'errore alla verità". Viceversa, il tempio di Adonis ad Aphaca, dove si esercitava la prostituzione sacra, ritenuto indegno della Luce solare, fu raso al suolo.

Costantino è assimilato al Sole che sorge (39). Come Helios effonde i suoi raggi sull'ecumene, così l'imperatore irradia la nobiltà della sua natura. Negli oscuri penetrali della notte, Dio ha fatto risplendere una grande Luce (40) nel suo servo Costantino, è scritto altrove. Egli apparve innanzi ai Padri riuniti in Concilio a Nicea come un inviato celeste, circonfuso di splendore nel suo abito di porpora, scintillante come un raggio di Luce, attorniato da lingue di fuoco (41), adorno d'oro rilucente e di pietre preziose. In battaglia lo scudo e le armi di Costantino emanavano bagliori aurei e l'elmo fiammeggiava di gemme.

La figura solare dell'imperatore si sovrappone a quella dell'Impero. Esso si estende, a Sud, sino alla Blemmia e all'Etiopia; illuminato, dall'Oriente ai confini del mondo conosciuto, dai raggi della *pietas* imperiale. Il Sole che sorge e tramonta diventa così l'orientamento e il limite dell'Impero. India e Britannia, alba e occaso dell'astro diurno, si richiamano a vicenda.

La stessa idea di una cristianità, di un'umanità unificata, che ispira l'imperatore, ha preso forma dalle idee del Sole e della Luce. Dio irradia la sua Luce su ogni creatura, anticipazione di un'umanità riunita nella comunità di fede. Costantino la definisce "gioia della pura Luce" e "dolcezza della comunità". La fede gradita a Dio, custode universale, deve rifulgere nello splendore della sua unità. La Chiesa cristiana è ai suoi occhi un edificio fondato su dodici colonne, adorno di una stella sulla fronte.

(39) L'immagine è tratta dal *Benedictus*, in *Luca*, 1, 77: "Verrà a visitarci dall'alto un sole che sorge"; ma il cantico di Zaccaria riprende a sua volta la profezia di *Malachia*, 3, 20: "Sorgerà il sole di giustizia con raggi benefici" (N.d.T.).

(40) Anche in questo caso abbondano i riferimenti biblici. Per non citare che i più immediati, la profezia di *Isaia*, 9, 1 "Il popolo che camminava nelle tenebre vide una grande luce; su coloro che abitavano in terra tenebrosa una luce rifulse", è richiamata nel successivo versetto del *Benedictus* (*Luca*, 1, 78) "per rischiarare quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte", nonché in *Matteo*, 4, 16 "il popolo immerso nelle tenebre ha visto una grande luce; su quelli che dimoravano in terra e ombra di morte una luce si è levata", e riferita al Cristo, come appare chiaramente dalle parole di Gesù in *Giovanni*, 8, 12 "Io sono la luce del mondo; chi segue me non cammina nelle tenebre, ma avrà la luce della vita" (N.d.T.).

(41) Le lingue di fuoco sono un'evidente allusione alla Pentecoste di *Atti*, 2, 3-4: "Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo" (N.d.T.).

I monumenti attestano e integrano le idee racchiuse in queste espressioni. Su una colonna di porfido della nuova città di Costantinopoli, l'imperatore si fece effigiare in veste di Helios. Il globo che reggeva nella destra era sormontato da una croce. La colonna recava l'iscrizione "Costantino, splendente come il Sole", la statua era rivolta in direzione dell'astro nascente. Restano testimonianze addirittura di riti e sacrifici pubblici legati alla natura solare dell'imperatore. Su un medaglione aureo del 313 d.C., questi è raffigurato come gemello della divinità. A partire dal 324 d.C., Costantino è rappresentato – sulle monete e sul portale del suo palazzo – con lo sguardo e la mano destra rivolti verso l'alto, tipico di chi venera il Sole. Fino al 317 d.C., sui conii costantiniani rimase il *Sol Invictus*: esso veglia sull'imperatore che reca l'insegna della croce. Il Sole che sorge, impresso sui conii della zecca di Siscia, continuò ad affiancare il monogramma di Cristo dell'elmo imperiale. L'astro è spesso riprodotto sulle monete, ad indicare sia il sole in senso proprio, che un simbolo di eternità. L'imperatore portò ancora a lungo il diadema nimbato di raggi, poiché, se il sovrano designato dal Sole è il sovrano del mondo, anche Costantino è rappresentato come tale.

La fonte di tutte queste immagini è indubbia. Non è difficile scorgere collegamenti con il dio creato da Aureliano, con il *Sol Invictus* dio dell'Impero. Costantino sostituì Cristo al posto del dio del Sole, anch'egli con l'intenzione di unire sotto una comune egida i popoli dell'Impero. Eusebio (42) rintracciò nell'albero genealogico di Costantino i presupposti della conversione al Cristianesimo. Un congettura, posta in essere con il consenso dell'imperatore, non priva di qualche fondamento. Era infatti risaputo che il padre di Costantino, Costanzo Cloro, nutriva una particolare venerazione per il Sole. Il che è attestato, per lo stesso Costantino, sia dalle monete, che dall'Arco di Trionfo a Roma. Probabilmente non esiste un monumento ufficiale, è stato affermato, che rechi una traccia più palese del culto solare. Prima della conversione, Costantino adorava il dio del Sole e attraverso di lui progettava di edificare l'idea di Impero.

I grandi medaglioni dell'Arco, con l'effigie del Sole e della Luna, dimostrano che il regno di Costantino e Licinio (308-324 d.C.) era incentrato sui due astri, concepiti – sempre nelle parole di Costantino – quali cosmocratori cui è sottoposto il divenire ciclico, cioè l'avvicendarsi regolare degli eventi intramondani. Il dio del Sole appare come dio dell'esercito accanto alla Vittoria (*Victoria*, *Nike*). Il suo busto è posto di fronte a quello dell'imperatore. Costantino è raffigurato durante l'assedio di Verona con la mano destra alzata, nella postura del dio, minacciosamente rivolto al nemico. A volte i due sovrani sono effigiati con il capo nimbato, a significarne la natura solare.

(42) Eusebio, vescovo di Cesarea (270-339 d.C.), fu, tra le altre cose, biografo di Costantino il Grande.

In questo, più che in altri aspetti, Costantino si rivela il vero successore di Aureliano. Dobbiamo tener presente che sin dall'inizio il primo imperatore cristiano subì, nei momenti decisivi, il costante influsso del suo predecessore pagano. Ciò però non significa che Costantino sia un mero imitatore di Aureliano. Non vogliamo ridimensionare l'originalità della concezione del mondo che Costantino andava creando. Tentare di sminuire la sua centralità nella storia sarebbe del tutto inutile. In realtà Costantino si sentiva in aperta opposizione col suo predecessore, e questa stessa avversione è utile per comprenderne la condotta. La vita e le imprese di Aureliano lo spinsero verso scelte cruciali. Aureliano determinò Costantino a reagire in senso cristiano a tutti i problemi rimasti irrisolti.

La visione della croce

Col suo agire, Aureliano era convinto di ottemperare ai dettami del dio del Sole, in cui riconosceva la fonte del potere: era il dio che conferiva ai sovrani la porpora regale e fissava la durata del loro regno. E il dio aveva restituito all'Impero il perduto Oriente. L'imperatore si riteneva strumento di una volontà più alta: Aureliano esplicava la sua funzione in quanto vicario terreno del Sole.

Era così prefigurata l'idea della monarchia costantiniana. L'imperatore è servo, anzi, schiavo di Dio. Dio lo ha eletto fra tutti come suo strumento; egli è il "tonante messaggero di Dio". "Dio ha scelto il mio servizio come idoneo alla realizzazione della sua volontà, e quindi io, proveniente dall'oceano britannico, dove la natura invia il sole al tramonto, vincendo gli ostacoli in virtù di un potere superiore, sono pervenuto alle terre dell'Oriente, che invocava da me un soccorso tanto più incisivo, quanto più seri erano i mali sotto il cui fardello attendeva". Con queste parole si esprime Costantino dopo la sconfitta di Licinio, e prosegue: "Sono fermamente convinto di dovere al sommo Dio la mia anima, la mia vita e i miei pensieri più reconditi". Eusebio aggiunge che Dio elevò Costantino al trono imperiale e fissò il tempo del suo regno in più di tre decenni.

Al di là dal significato cristiano rivestito da queste espressioni, lo stesso Aureliano avrebbe potuto utilizzarle. Entrambi gli imperatori si ritenevano emissari del proprio dio, si sentivano nelle mani di un Signore Onnipotente che realizzava il suo volere nel mondo e nella storia. Nel caso di Costantino questa consapevolezza assunse forma manifesta nella visione della croce.

Ce ne sono giunte due versioni, provenienti entrambe dalla cerchia degli intimi dell'imperatore. Secondo Lattanzio (43), prima dello scontro finale presso Ponte Milvio, Costantino, in sogno, fu indotto a porre il "segno celeste" sullo scudo dei legionari e a dare così inizio alla battaglia. L'imperatore fece quanto ordinato: "Posizionando obliquamente la lettera greca *chi* (X), ne arrotondò la parte superiore, ottenendo in tal modo il monogramma di Cristo sugli scudi". È questa la concorde testimonianza, impossibile da alterare senza pericolo di falsare il contesto, di per sé inequivocabile. La lettera X (*chi*), disposta trasversalmente, forma una croce; la parte superiore, ripiegata a uncino, si muta a sua volta nella lettera greca *rho* (P).

Una simile lettura suggerisce che il "segno celeste" fosse la croce. Ma Costantino non si limita alla croce: ne fa scaturire il monogramma di Cristo. L'interpretazione è confermata dal fatto che, in epoca costantiniana e post-costantiniana, il monogramma si presenta spesso proprio in forma di croce.

La prima attestazione del monogramma di Cristo su una moneta costantiniana è rinvenibile su un medaglione d'argento proveniente da Ticinum (Pavia) del 315 d.C. In un tondo sull'orlo anteriore dell'elmo imperiale, si può scorgere una lettera X (*chi*) con un'inclinazione *normale*, affiancata da una lettera P (*rho*) tracciata in perpendicolare. Il racconto di Lattanzio differisce parzialmente anche in questo: se per Lattanzio croce e monogramma sono associati, nel medaglione sono invece riprodotti in punti diversi. Il monogramma è sull'elmo, la croce sullo scettro imperiale. Questa separazione ci riconduce ad una seconda testimonianza sulla miracolosa visione della croce.

Eusebio racconta l'episodio, riferitogli dall'imperatore in persona, di una visione manifestatasi in pieno meriggio, nella Gallia. Egli ode nettamente parlare di una croce e riceve la promessa di una vittoria sotto quel segno. In una seconda visione, notturna, Cristo si presenta a

(43) Autore ecclesiastico proveniente dal Nord Africa (morto dopo il 317 d.C.).

fianco della croce e sollecita Costantino a riprodurre quanto ha veduto per farne l'insegna del suo esercito.

Sono chiare le divergenze rispetto a Lattanzio. La visione non si manifesta nell'imminenza di uno scontro, ma molto tempo prima. Sono attestate ben due visioni, non una sola, e colui che esorta l'imperatore, non nominato da Lattanzio, è Cristo in persona. Anche in questo caso, però, Costantino esegue l'ordine ricevuto. È questa l'origine del labaro (*labarum*).

Eusebio riferisce che su una lunga asta ricoperta d'oro fu fissata obliquamente una trave, in modo da ottenere una croce. Sulla cima fu posto un diadema d'oro e di pietre preziose. Il diadema recava il monogramma di Cristo, effigiato dalle prime due lettere del nome, nella forma del medaglione di Ticinum. Costantino continuerà a portare questo segno sull'elmo. I due simboli, la croce e il monogramma, venivano così nuovamente disgiunti.

Secondo Eusebio, Costantino riceve l'ordine di riprodurre la croce apparsa in cielo e vi affianca il monogramma. Il fatto si spiega con l'incarico affidatogli da Cristo nella seconda visione, quella notturna. Lattanzio non svela l'identità di colui che esorta Costantino in sogno. Anche in questo caso, però, egli deve riprodurre il "segno celeste", cioè la croce, cui l'imperatore accosta il monogramma. Non è forse evidente come, secondo Lattanzio, lo sconosciuto che sprona Costantino altro non è che un'apparizione di Cristo?

Salta poi agli occhi la corrispondenza tra il "segno celeste" e il "trofeo della croce, che appare in cielo sopra il Sole" nella versione di Eusebio. La visione anteriore alla battaglia di Ponte Milvio in Lattanzio e la seconda visione di Eusebio si richiamano a vicenda. Sono entrambe accomunate dal contesto onirico, dall'apparizione di Cristo e dall'ordine che egli impartisce. Ma nel primo caso la croce deve essere raffigurata sugli scudi, mentre nel secondo diventa un vessillo. Vi si unisce comunque il monogramma di Cristo, in una forma o nell'altra. Il labaro è affiancato dallo scudo col simbolo cristiano.

La stessa associazione ritorna non in Eusebio, che menziona il solo labaro, ma nelle parole di Costantino. In una sua missiva al re dei Persiani, egli ricorda il dio il cui segno è visibile "sulla spalla" dall'esercito a lui devoto. L'espressione si riferisce al labaro, esibito "sulla spalla" dalla guardia scelta dell'imperatore. Viceversa, le parole: " Fissando lo sguardo sulla tua immagine io guido un esercito vittorioso" sembrerebbero alludere ad uno scudo.

L'associazione di vessillo e scudo vale anche per il dio del Sole. Sui rilievi dell'Arco di Costantino, a Roma, ricorrono tre volte le figura-

zioni di *Sol Invictus* e della Vittoria, effigiate sulle insegne militari. Fu sotto questo segno che l'esercito imperiale marciò contro il nemico. È fuor di dubbio che una simile raffigurazione rimandi ad Aureliano. A lui si deve infatti l'uso di immagini correlate al Sole e al suo corso o, più in generale, agli astri, sulle insegne dell'esercito romano.

La loro forma non è riducibile, come abbiamo detto, alla tradizionale tipologia fornita dall'Oriente e dall'antichità. Aureliano ricorse ampiamente al simbolismo dei popoli nordici: Illiri, Celti e Germani. Il posto fondamentale riservato a questi ultimi in seno all'esercito – in conformità alla riforma voluta dallo stesso Aureliano – corrisponde all'alta considerazione tributata ai loro simboli. Aureliano precorse Costantino anche arruolando nell'esercito i Germani. E Costantino ne seguì l'esempio reclutando i Germani per la difesa dell'Impero e tentando di promuoverne l'indottrinamento religioso (questa volta in senso cristiano). Entrambi gli imperatori si situano nel transito dall'antichità al medioevo. Soltanto che, nel "riformatore e distruttore delle leggi tramandate e dei costumi antichi" (Ammiano Marcellino) (44), i legami con la romanità cominciano a sfumare, mentre Aureliano li aveva coscientemente conservati.

La conversione di Costantino al Cristianesimo sembra segnare una svolta decisiva nel corso della storia. Per ciò che concerne il Cristianesimo, in passato il mutamento era sempre partito dal basso. Ora invece il cambiamento iniziava dal vertice. Il signore dell'Impero Romano, l'uomo più potente della sua epoca, ne promosse la diffusione. Cristo era intervenuto in suo soccorso, e Costantino manifestò la propria gratitudine riconoscendo ai fedeli dapprima la parità di diritti, e in seguito la supremazia sulle antiche religioni. Anche in questo caso Aureliano rappresenta un immediato antecedente. L'innalzamento del *Sol Invictus* a culto imperiale fu infatti opera sua. Entrambe le riforme religiose erano state attuate dall'alto, mediante l'intervento dell'imperatore.

Se non abbiamo errato, siamo qui in presenza di una nuova interpretazione dell'opera di Costantino. Il suo significato nella storia universale si fonda sull'unificazione fra Stato e Chiesa. Dobbiamo però riconoscere che molti aspetti fondamentali erano già presenti in Aureliano. Non fu il Cristianesimo a introdurre queste innovazioni, poiché il paganesimo mostrava ancora i segni di una vitalità anticipatrice. A

(44) Storico romano (morto intorno al 400 d.C.) che integrò fino al 378 d.C. l'opera di Tacito, arrivata fino all'anno 96 d.C. (ci è giunta la storia degli anni 353-378 d.C.).

Roma i mutamenti religiosi seguirono i cambiamenti che si manifestavano nel mondo orientale. Come a Roma il culto solare, così tra i Sassanidi il redento e rinnovato zoroastrismo fu elevato a religione di Stato. I due "occhi del mondo", Roma e la Persia, inaugurarono insieme una nuova fase della loro storia religiosa.

Ma non è questo l'unico paradosso. Il fatto che Costantino sia stato guidato nella sua azione da uno dei più acerrimi nemici dei cristiani (così era infatti Aureliano) trova eco in un altro nemico, non più politico e militare, ma filosofico. Un ulteriore avversario del Cristianesimo, Porfirio, gli conferì un carattere determinante.

Il neoplatonismo

Il discorso di Eusebio sul trentennio del regno di Costantino è pieno d'immagini legate alla potenza della Luce e allo splendore dell'Onnipotente. La visione della divinità è celata dal fulgore dei raggi luminosi; una Luce straripante illumina i cori degli Angeli e dei Santi; nel più alto dei cieli le Luci spirituali e divine celebrano all'unisono il Signore con canti di lode. Innanzi si dispiega il firmamento, come un oscuro velame che protegge la dimora di Dio da sguardi indiscreti. Nell'atrio il Sole e la Luna svolgono la mansione di dadofori (45), inchinandosi alla volontà divina. Il Sole che rischiara ogni cosa, prosegue il testo, riconosce la potestà divina e non si azzarda a mutare il percorso assegnatogli. La Luna e le Stelle si comportano allo stesso modo: glorificano Dio, sorgente di ogni Luce. Lo stesso Logos, una volta, era Luce - Luce che ammantava il Padre e separava la creazione ideale dalla materia bruta, che con i suoi raggi risplendeva più fulgido del Sole. L'imperatore, figurazione terrena di Dio e del suo ordinamento, come il Sole effonde i suoi raggi sino alle estreme regioni del mondo abitato. Dispensatori della Luce che promana dall'imperatore sono i quattro Cesari: proprio come Helios, Costantino conduce una quadriga solare. Il testo prosegue con altre metafore sul medesimo tema e si conclude con una descrizione del regno celeste, in cui eserciti sfolgoranti di Luce attorniano il Signore: la loro Luce non proviene dal Sole, ma lo supera per intensità e scaturisce da una fonte eterna. Non sono il Sole o la Luna a rischiarare quel regno, ma il Logos, Figlio Unigenito del Padre.

(45) Portatori di fiaccole resinose (N.d.T.).

C'è qui un elemento nuovo. Secondo Eusebio, la Luce rappresentava la sostanza più pura e spirituale e deteneva dunque un posto più alto di quello del Sole e degli astri. La Luce era associata a Dio e al Logos, mentre il Sole restava subalterno ad entrambi. Eusebio ricordava a tal proposito il racconto biblico della creazione, secondo cui la Luce veniva separata dalle Tenebre prima che fossero creati il Sole e la Luna. Ma il *Sol Invictus* era ancora il sommo dio dell'Impero, nemico e antagonista della fede cristiana. Eusebio risolveva quindi ogni problema rappresentando il Sole come servitore di un potere superiore e subordinandolo alla Luce divina.

Concludendo, se per Aureliano il Sole era e restava Dio, in Eusebio diventa simbolo e metafora, a volte suddito e servo del Signore. Dio e il Sole non posseggono la medesima natura; al contrario, come apprendiamo dalle parole di Eusebio, e talora dello stesso imperatore, il Sole deve sottostare agli ordini divini. Si potrebbe obiettare che un simile rovesciamento di prospettiva è legato alla conversione di Costantino al Cristianesimo. In tal modo però si dimentica che già prima di Costantino, nelle dottrine filosofiche dell'epoca, Dio e il Sole erano due entità ben distinte e il Sole era subordinato alla divinità; e che il Neoplatonismo aveva già anticipato nei minimi dettagli la concezione di Eusebio, includendola nel proprio sistema filosofico.

È il caso del citato trattato di Porfirio sul Sole, il cui apporto fondamentale fu quello di subordinare il Sole al sommo Dio d'ispirazione neoplatonica. Il Sole diventò icona dell'Altissimo e suo intermediario nel mondo, delegato a svolgere ogni azione materiale. Helios si distingueva dallo spirito divino, conchiuso in sé, in qualità di primo demiurgo ed esecutore. La stesura di questo testo è anteriore alla comparsa del dio solare di Aureliano in Roma. Ma l'imperatore-legionario illirico non fa mai riferimento all'opera dell'erudito di Tiro. Forse non ne aveva mai sentito parlare. Non è facile neppure verificare se Costantino avesse dimestichezza con il pensiero di Porfirio, se conoscesse l'opera di Giamblico o se avesse mai letto scritti del genere. Ma è indiscutibile che la cerchia più intima dell'imperatore, vale a dire Eusebio e quanti erano incaricati di redigere i discorsi e gli editti imperiali, nonché i retori latini della Gallia, che un tempo avevano parlato al cospetto dell'imperatore ancora pagano, erano impregnati delle dottrine di Porfirio e delle scuole neoplatoniche d'Oriente.

Costantino è il salvatore dello Stato per decisione degli dei, si afferma nell'orazione pronunciata dinanzi all'imperatore nel 310 d.C. a Treviri. L'annunzio divino non giunse da un corriere imperiale, bensì da un inviato celeste assiso su un carro. È evidente l'allusione al carro del

Sole, ma si tratta ancora di semplici metafore. Non è mai affermato che Costantino abbia ricevuto il regno dal suo signore e guida (come credeva Aureliano). L'oratore prosegue sostenendo che nel Nord, cioè in Britannia, il Sole non conosce tramonto. Le giornate sono più lunghe e neppure la notte manca di luce. Se a Sud il Sole inclina verso il basso, nel Nord non tramonta e passa alto sugli uomini. "Ottimi dei", continua, "per quale ragione esseri divini un tempo ignorati discendono sempre dagli estremi confini della terra per ricevere venerazione? Così Mercurio dalle misteriose sorgenti del Nilo e Libero (= Dioniso) dalle Indie, già quasi confidenti del Sole che sorge, si sono manifestati ai popoli come divinità onnipresenti. Ma i luoghi prossimi al cielo sono certo più sacri delle regioni mediterranee, e così ora ci viene assegnato un imperatore nato più vicino agli dei, poiché egli giunge dai confini della terra". Il riferimento al Sole è ancora una semplice figura retorica e non si eleva mai oltre l'ambito di un esercizio di stile.

Anche il retore che tiene il suo discorso di fronte all'imperatore sul principio del 313 d.C. allude al Sole. E a proposito delle imprese e dei trionfi di Costantino esclama: "Quanto instancabile è il tuo zelo! Quale essenza divina (*divinitas*) agisce perennemente! Tutto conosce una quiete. Ogni nove anni la terra si riposa e talora i fiumi arrestano il loro corso; anche il Sole di notte riposa. Tu invece, Costantino, solitario e inarrestabile aggiungi guerra a guerra, vittoria a vittoria". È evidente che l'imperatore è superiore al Sole. L'oratore non intende riconoscere all'astro un rilievo particolare. Esso oltrepassa solo le forze più elementari: la terra e i fiumi. Mentre l'"essenza divina", la *divinitas* dell'imperatore lo precede nella gerarchia.

La *divinitas* si manifesta inoltre quale "spirito divino" che ha determinato il trionfo di Costantino su Massenzio, contenendo le follie del tiranno. "Quale divinità, quale ubiqua potenza ti ha indotto, quando i tuoi condottieri non soltanto gemevano in segreto, ma manifestavano il proprio terrore, ad assumere una decisione che sfidava l'umana prudenza e i presagi degli aruspici (46) e che avrebbe liberato la città? Tu certo intrattieni misteriosi legami con lo spirito divino, che affida il governo di noi mortali alle divinità minori a ciò preposte e che si degna di apparire solamente a te". La divinità cui ci si riferisce non ha alcun

(46) Collegio sacerdotale etrusco al quale si deve l'origine della *haruspicinae disciplina*, pratica divinatoria che nel mondo romano traeva presagi dai sacrifici, dai fulmini e da eventi straordinari.

rapporto col dio del Sole. A lei sono sottoposte le altre divinità, di cui sono elencate le esatte mansioni.

Si è creduto d'individuare in questo passaggio un'anticipazione dell'imminente svolta religiosa. Tuttavia l'oratore, che nel 311 o al principio del 312 d.C. si pronuncia dinanzi all'imperatore ad Augustodunum, ha già presente l'idea dello spirito divino che regge l'universo intero, sebbene non si rivolga ad un imperatore che riveli un'inclinazione per il Cristianesimo; al contrario, l'orazione si sofferma sull'incontro di Costantino con Apollo, visione pagana che in seguito troverà un corrispettivo in quella cristiana della croce.

In realtà l'orazione s'ispira piuttosto alla dottrina neoplatonica di Porfirio, rintracciabile anche nell'ermetismo, in Giamblico e nel discorso di Giuliano sulla sovranità cosmica di Helios. Al Sole è restituita l'originaria egemonia. Egli diviene icona e similitudine di Dio, occupa il secondo posto e funge da intermediario rispetto alle altre divinità, ognuna titolare di una specifica mansione. Si tratta delle "divinità minori" menzionate nel brano succitato. E quando Mercurio (= Hermes) e Libero (= Dioniso) sono ricordati insieme al dio del Sole, quando gli Indiani, da cui Libero proviene, sono definiti "annunciatori del Sole che sorge", possiamo forse ignorare la concordanza con Porfirio?

L'Arco di Costantino

I bassorilievi dell'Arco costantiniano a Roma abbondano di rappresentazioni del dio solare e del suo imperatore. Ricordiamo ancora il parere secondo il quale in nessun altro monumento di Stato la religione solare, di derivazione neoplatonica, avrebbe trovato un'espressione altrettanto univoca e coerente. L'opinione risale ad un'epoca in cui non si conosceva ancora l'opera di Porfirio. Non si sospettava allora che per Porfirio, e per i Neoplatonici in generale, il dio del Sole non coincidesse più con il primo principio.

Naturalmente il dio supremo, l'Uno, non poteva apparire sui rilievi dell'Arco assieme alle altre divinità. Dio non aveva forma visibile, e neppure un nome. La sua immagine si rispecchiava nella totalità del creato. Il dio del Sole invece poteva essere rappresentato. Era difatti "immagine" dell'Altissimo, suo intermediario rispetto al mondo divino e umano. Non c'è dunque da stupirsi se nei rilievi ornamentali, interamente dedicati al dominio del visibile, signoreggia Helios. C'è però un

punto in cui compare lo stesso Dio supremo. Ci riferiamo all'iscrizione dell'Arco.

Costantino, sta scritto, ha trionfato *instinctu divinitatis*. Finora si è ritenuto che l'espressione attribuisse la vittoria su Massenzio, e la conseguente liberazione attuata dall'imperatore, all'"ispirazione del dio". Anche in questo caso saremmo di fronte ad una prefigurazione dell'imminente svolta religiosa.

Occorre però precisare che *divinitas* in greco non significa "divinità". Il termine indica la natura divina e, in antitesi con *humanitas*, la natura divina contrapposta all'umana. Costantino non ha trionfato soltanto perché ispirato dall'essenza divina, ma anche "grazie alla grandezza del suo spirito" (*mentis magnitudine*). Il divino e l'umano si sono uniti nel suo operato. "L'essenza divina" o, come dicono gli oratori, "lo spirito divino" (47), ha improntato l'animo di Costantino e lo ha reso grande. Un autore ermetico condivide il medesimo pensiero quando sostiene che nell'uomo lo spirito è Dio, cosicché molti uomini devono essere ritenuti divini e la loro natura umana affine a quella divina.

Questa è la visione neoplatonica. Non si può credere che soltanto l'iscrizione dell'Arco di Trionfo alluda al Cristianesimo, mentre le figurazioni rappresentano moltissime divinità, incluso lo stesso dio del Sole. "Sole e Luna, in questi rilievi, non sono semplicemente una cornice esterna alla storia, ma racchiudono la natura e l'esistenza umana nel sistema di leggi cosmiche che da essi trae origine" (H.P. L'Orange). Le altre divinità, Apollo, Diana, Eracle-Silvano e Mercurio, ma anche Oceano, Terra, Lucifero ed Espero, dipendono dalle forze cosmiche, in particolare dal Sole. È lo stesso concetto presente in Porfirio.

Un concetto attestato anche nei retori di epoca costantiniana. "Essenza divina" e "spirito divino" erano le modalità in cui un dio supremo si manifestava agli uomini. Anche in questo caso si trattava di un sentire neoplatonico, espresso dai retori in un momento in cui l'imperatore non mostrava ancora nessun carattere cristiano.

Si approda così ad un esito univoco. Lo stesso non può dirsi delle idee cristiane coltivate dall'imperatore. Costantino, vissuto al crocevia tra due epoche, è condizionato dall'antico anche quando si presenta come precursore del nuovo. Sarebbe facile documentare come il Cristianesimo dell'imperatore sia fortemente influenzato dal simbolismo

(47) Inutile sottolineare che qui per "spirito" s'intende lo *pneuma*, un termine che nel lessico della tarda antichità assume un carattere prettamente "divino".

del dio solare: ovunque emergono espressioni e metafore relative al Sole e al suo splendore divino. E, fatto assai singolare, non si parla unicamente del Sole nel suo fulgore e nella sua subordinazione all'Altissimo, ma permane l'antitesi tra *instinctus divinitatis* e *mentis magnitudo*. Senza sottilizzare troppo, Eusebio fece spesso ricorso a questi concetti, riformulando in senso cristiano una dottrina originariamente neoplatonica.

In questa sede dobbiamo accontentarci di osservare come negli editti di Milano, in cui si riconosce la libertà di culto al Cristianesimo, o nel celebre discorso di Costantino che rileggeva in senso cristiano la quarta egloga di Virgilio, siano ancora presenti svariati elementi neoplatonici. Agli occhi dell'imperatore non poteva esistere opposizione tra Neoplatonismo e fede cristiana. Porfirio era notoriamente avversario dei Cristiani. Ma i Neoplatonici e i loro antagonisti cristiani erano in realtà fratelli nemici, con tutta l'animosità e le sorprendenti analogie che caratterizzano questi casi. In quanto apologeta del paganesimo, Porfirio si riteneva parte dell'antica concezione religiosa; credeva di essersi limitato a perfezionarla, recandole un fondamento filosofico. L'acutezza da lui dimostrata, le gemme della conoscenza e della acribia filologica, avevano però sortito tutt'altro esito. Dinanzi al dio del Sole, le altre divinità erano passate in secondo piano, perdendo così valore. E lo stesso Helios, ultima grande creazione del tardo paganesimo, era stato costretto a ritrarsi davanti all'Uno, all'Invisibile, allo Spirito, in altre parole a Dio. Porfirio era così divenuto l'involontario araldo di un nuovo mondo.

LA RELIGIOSITÀ TARDOANTICA

Le religioni tardoantiche come specifico ambito di ricerca rappresentano un'acquisizione del XX secolo. Pionieri come R. Reitzenstein, F. Cumont e J. Bidez conseguirono risultati destinati a durare nel tempo. Ma lo studio della religiosità tardoantica non ha ancora raggiunto l'identità di disciplina scientifica autonoma. Non dispone di cattedre universitarie (48), tutt'al più le è stata dedicata qualche commissione accademica. Così una disciplina nata a inizio secolo con tante aspettative appare oggi più un desiderio che un dato di fatto. Molti motivi spiegano un simile fenomeno, sebbene differiscano alquanto nei dettagli.

Innanzitutto la vastità della tematica. Ciò significa che di rado i documenti delle religioni tardoantiche sono sufficientemente accessibili. Edizioni come quella della *Storia ecclesiastica* di Eusebio (Ed. Schwartz), dei frammenti zoroastriani (J. Bidez e F. Cumont) o dei trattati ermetici (A.-J. Festugière e A.D. Nock) rappresentano a buon diritto opere classiche, ma rimangono tentativi sporadici. L'edizione curata da J. Bidez delle opere di Giuliano l'Apostata resta a tutt'oggi incompiuta. Lo studio del romanzo tardoantico, così fondamentale per la storia delle religioni, è stato riavviato, sulla scia di E. Rohde, soltanto in tempi recenti (K. Kerényi; F. Zimmermann).

Va poi precisato che la storia religiosa della tarda antichità non può più essere indagata con gli usuali strumenti del classicista. La semplice conoscenza del greco e del latino, sebbene indispensabile, non è più

(48) Al tempo in cui scriveva Altheim, effettivamente non esistevano cattedre universitarie dedicate specificamente alla "storia religiosa della tarda antichità", si doveva ripiegare su discipline affini, quali la filologia classica, la letteratura greca, la patrologia o la storia delle religioni del mondo classico. Oggidì le cose sono cambiate, ma non di molto (N.d.T.).

sufficiente. L'analisi dei testi manichei scoperti in Asia centrale fu intrapresa da F.W.K. Müller, C. Salemann e F.C. Andreas e proseguita dagli allievi di quest'ultimo (W.B. Henning e altri). Già solo questi scritti esigono una straordinaria padronanza delle lingue orientali. Da parte sua Mani utilizzava il siriaco e raramente il medio-persiano (49); seguirono presto traduzioni in partico e in sogdiano, in antico-turco e in cinese. La prima rassegna esaustiva degli scritti di Mani è in copto. Nella stessa lingua ci è pervenuta un'ampia gamma di testi gnostici, esito ultimo dell'inesauribile terra d'Egitto. Vi sono poi i testi dei Mandei, composti in un singolare dialetto aramaico orientale (M. Lidzbarski), e soprattutto la vasta letteratura in traduzione araba. Essa include Platone, Aristotele, ma anche molte opere del Neoplatonismo, e ha recentemente riportato alla luce un testo filosofico tardoantico considerato fino a oggi perduto. La cultura araba pre-islamica è una scoperta degli ultimi decenni. Alcune iscrizioni nord e sudarabiche, esaminate da E. Littmann, N. Rhodokanakis, i due Ryckman e da altri studiosi, ci consentono d'inserire la predicazione di Maometto nella giusta prospettiva storico-religiosa.

Un tempo Gibbon, l'autore del *Decline and Fall of the Roman Empire*, fu in grado di proporre una ricostruzione esaustiva della tarda antichità. Oggi nessuno può più sostenere di avere l'indispensabile preparazione filologica, non foss'altro che per la storia religiosa della tarda antichità. Dobbiamo così accontentarci degli studi specialistici, spesso di notevole valore. Ma neanche in questo ristretto ambito (dal punto di vista di Gibbon) si è osato intraprendere un lavoro d'insieme.

Resta da chiarire la posizione esclusiva del Cristianesimo. Naturalmente nessuno potrà mai mettere in dubbio i legami tra le sue origini e la religiosità tardoantica. Ma saranno in pochi a trarne le debite conclusioni. A ciò si oppone l'idea di unicità della predicazione cristiana. In suo nome ci si è preclusi il percorrere le radici della storia spirituale europea: cioè di indagare, con senso critico e obiettività, le antiche forme religiose più profondamente legate al nostro sentire e alle nostre tradizioni.

Viceversa dall'epigrafia, dalla papirologia e dall'archeologia giungono sempre più frequentemente nuove, sensazionali scoperte, come le civiltà dell'antica Choresmia o gli ostraka dei Parti di Nisa, entrambe opera di ricercatori sovietici. Recentemente è stata pubblicata la prima

(49) Cioè scriveva in medio-persiano utilizzando l'alfabeto siriaco (estrangelo), da lui appositamente modificato (N.d.T.).

attendibile edizione degli antichi testi turchi dello Jenissei, colmi di tematiche religiose (S.E. Malow), e si è cercato di fornire una visione d'insieme dell'arcaica civiltà e religione della Siberia meridionale (A. Kiselew). Gli scavi di Hatra hanno riportato in vita questo antichissimo regno arabo, i suoi templi e il ricco *pantheon*. È così emerso che nella Mesopotamia del II o III secolo d.C. erano adorati un Allah e la sua consorte Allath. La lingua è ancora l'aramaico, ma i nomi delle divinità, dei fondatori e dei re presenti nelle iscrizioni tradiscono un'origine araba.

Nel nostro studio abbiamo preso in considerazione solo un aspetto circoscritto, opportunamente scelto per illustrare l'antitesi tra il paganesimo tardoantico e l'istituzionalizzazione della Chiesa cristiana. Oltre alla storia religiosa, l'analisi attiene alla sfera politica, ma anche a quella letteraria e filosofica. Non si accontenta di fornire una semplice cronologia dei fatti, ma si spinge oltre, individuando fenomeni paralleli e tentando di comprendere i popoli e le persone nei loro tratti specifici. Il suo intento è quello di dare un contributo nel rispondere ai tanti quesiti che queste tematiche presuppongono.

I CULTI SOLARI DALL'IMPERO ROMANO AL RINASCIMENTO

di Luciano Albanese

Il culto del Sole, al quale Altheim ha dedicato il volume che qui viene riproposto, rappresenta un elemento imprescindibile nella ricostruzione della storia del paganesimo antico, soprattutto in età imperiale. Benché, come vedremo tra breve, un culto del Sole esistesse già in età repubblicana, l'introduzione della divinità solare di Emesa da parte dei Severi rappresenta un fattore di rinnovamento e di arricchimento non solo del vecchio culto, ma del politeismo romano nel suo insieme. L'imperatore che diede il maggior contributo allo sviluppo del culto del Sole in questa nuova forma è sicuramente Elagabalo.

1. I due templi del Sole

Elagabalo giunse a Roma in una data compresa fra l'inizio di luglio e la fine del settembre 219, ed è in dubbio se si recasse a rendere omaggio – come era consuetudine di ogni nuovo eletto – a Giove Capitolino (1). Elagabalo aveva cose più urgenti da fare; la prima, trovare una sede adatta per il suo dio, e la sede venne trovata sul Palatino.

Il tempio del Sole di Emesa sul Palatino, l'*Elagabalium*, era situato nell'area attualmente compresa fra le chiese di San Sebastiano e San

(1) Cfr. A. Fraschetti, *La conversione*, Laterza, Bari 1999, pp. 37 sgg. Fraschetti lo nega decisamente. R. Turcan, *Eliogabalo e il culto del Sole*, Edizioni di Cultura Internazionale Genova (ECIG), Genova 1991, p. 83 è più possibilista in merito.

Bonaventura, vale a dire l'area della Vigna Barberini. Una campagna di scavi effettuata dall'École française di Roma negli anni 1985-99 ne ha messo in luce le fondamenta e parte del muro perimetrale della terrazza, che però successivamente sono stati quasi interamente ricoperti. Si trattava di un complesso enorme, circondato da giardini e dominante l'area nord-est del Palatino All'interno del tempio, nel *sancta sanctorum*, doveva essere collocata la pietra nera simbolo del sole (2).

Intorno alle origini di questo tempio è sorta da anni una accesa discussione. L'opinione più diffusa è che Elagabalo avesse utilizzato il tempio di *Iuppiter Victor* sul Palatino, ampliandolo e ridedicandolo al suo dio. Ciò sarebbe confermato soprattutto da una moneta di Severo Alessandro – il cugino Alessiano, suo successore – dedicata a *Iuppiter Ultor*, Giove vendicatore, che rappresenta un tempio identico a quello di Elagabalo, visibile sulle monete di Antonino (3). Giove, ripreso possesso del tempio originariamente suo, si sarebbe in tal modo "vendicato" dell'offesa subita da Elagabalo.

Un tesi diversa è stata sostenuta invece da Coarelli, secondo il quale Elagabalo utilizzò la *porticus Adonaea*, i *Giardini di Adone*, dove aveva la sua sede il tempio-sepolcro di Antinoo – il favorito di Adriano divinizzato – ridedicandolo ad Elagabalo e spostando l'obelisco di Antinoo nel Circo Variano (vedi avanti), nei cui pressi venne in effetti ritrovato. La moneta del cugino, dedicata a Giove Vendicatore, ricorderebbe l'istituzione di una nuova festività, in cui Giove, comunque, si vendicava di tutte le (altre) innumerevoli offese recate da Elagabalo a lui e alla religione romana tradizionale (4).

Quali che fossero le sue origini, il tempio sul Palatino era solo la sede *invernale* del dio. All'inizio dell'estate il betilo veniva trasferito in un secondo tempio grande e bellissimo, edificato nella periferia della capitale, e in suo onore Elagabalo organizzava solenni cerimonie, corse di cavalli e spettacoli. Tutto questo avveniva nel Circo Variano e nell'Anfiteatro Castrense. Il Circo Variano era stato edificato da Caracalla

(2) Cfr. F. Villedieu (a cura di), *Il santuario di Elagabalus: un giardino sacro*, in *Il giardino dei Cesari. Dai palazzi antichi alla Vigna Barberini, sul Monte Palatino*, Edizioni Quasar, Roma 2001, pp. 83-106.

(3) Cfr. R. Turcan, *Eliogabalo e il culto del Sole*, cit., figg. 21 e 35-36.

(4) F. Coarelli, *(Porticus) Adonaea, aedes Heliogabali, aedes Jovis Ultoris. La tomba di Antinoo?*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome, Antiquité* (*MEFRA*), 98, 1986. pp. 230-253. Id., s.v. *Heliogabalus templum* e *Juppiter Ultor*, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, vol. III, 1996, pp. 10-11 e 160-161.

sul terreno dei giardini della Speranza Antica, e su questo stesso terreno venne edificato, a brevissima distanza, anche l'Anfiteatro Castrense, al quale il circo era collegato da un corridoio. I giardini della Speranza Antica – così chiamati perché ivi nel 477 a.C. era stato edificato il tempio dedicato alla divinità omonima in ricordo della vittoria di Roma su Veio – erano diventati proprietà della famiglia di Elagabalo, i Varii, dalla fine del II secolo, ed erano entrati a far parte del demanio imperiale. Tra il circo e l'anfiteatro era collocato il palazzo imperiale, il Sessorio, attualmente inglobato nella basilica di Santa Croce in Gerusalemme (5).

Il circo costruito da Caracalla misurava 577 m ed arrivava oltre l'odierna piazza Lodi, dove resti delle gradinate sono ancora visibili sotto le arcate dell'Acquedotto Felice. L'area centrale del circo è situata tra il Museo degli strumenti musicali, i Musei della fanteria e gli acquedotti che corrono lungo la via Casilina e sbucano a Porta Maggiore. L'area, oggetto di una campagna di scavi negli anni 1959-1963, è stata quasi interamente ricoperta, ad eccezione degli ambienti visibili tra il Museo degli strumenti musicali e la Basilica di Santa Croce. All'interno di questo circo, sul lato occidentale, Elagabalo fece costruire la dimora estiva del dio, la cui esatta collocazione, peraltro, non è ancora conosciuta con precisione.

Specificamente destinato ad esibizioni con animali e a spettacoli di caccia sembrerebbe l'Anfiteatro castrense (6), che Adriano La Regina ha proposto di identificare col *Vivarium* di cui parla Procopio nella *Guerra gotica* dell'anno 537 (7). Nel Circo Variano si svolgevano

(5) Cfr. C. Paterna, *Il Circo Variano a Roma*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome, Antiquité* (*MEFRA*), 108, 1996-2, pp. 817-853; D. Colli, *Il Palazzo Sessoriano nell'area archeologica di S. Croce in Gerusalemme: ultima sede imperiale a Roma?*, in *MEFRA*, 108, 1996-2, pp. 771-815.

(6) Sull'Anfiteatro Castrense cfr. D. Colli, *Le campagne di scavo nell'anfiteatro Castrense a Roma: nuove acquisizioni*, in «Bollettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma», XCVIII, 1997, pp. 249-282; F. Zisa, *L'Anfiteatro Castrense*, in A.M. Affanni (a cura di), *La Basilica di S. Croce in Gerusalemme a Roma. Quando l'antico è futuro*, BetaGamma editrice, Viterbo 2003, pp. 17-20; S. Palladino, *Gli scavi nell'Anfiteatro Castrense*, Ivi, pp. 21-23.

(7) A. La Regina, *Amphitheatrum castrense sive Vivarium (Bibarion)*, in A.M. Affanni (a cura di), *La Basilica di S. Croce in Gerusalemme a Roma*, cit., pp. 3-7.

invece un nuovo tipo di giochi, i ludi *antoniniani*, espressamente citati in una iscrizione di Delfi del III d.C. (8). Istituiti da Caracalla e continuati sotto Elagabalo, erano ludi espressamente legati al culto del sole. Non a caso al centro della *spina* del Circo Variano Elagabalo aveva collocato l'obelisco di Antinoo (quello recuperato nel 1570 dai fratelli Saccoccia (9) ed ora, dopo varie vicissitudini, visibile al Pincio) (10). Antinoo, il favorito di Adriano identificato con Apollo, era diventato egli stesso una divinità solare, e ben poteva figurare al centro di un circo concepito come *imago mundi*.

2. Caratteri della riforma religiosa di Elagabalo

Molto spesso si parla del culto del sole introdotto a Roma da Elagabalo come di una assoluta novità. La riforma religiosa del giovane imperatore avrebbe sconvolto la religione tradizionale romana e posto le premesse per la reazione violenta che gli costò la vita. La vicenda di Elagabalo, da questo punto di vista, sarebbe simile a quella del faraone Akenaton, la cui riforma incentrata sul culto del sole gli avrebbe procurato una fine altrettanto tragica e una identica *damnatio memoriae*. Questo accostamento, tuttavia, non può che apparire superficiale a chi consideri che il culto del sole, a Roma, non era affatto una novità sconvolgente.

Il Sole, così come la Luna, faceva parte delle divinità romane autoctone (*indigites*) insieme a Giano, Giove, Marte, Quirino e Vesta fin dal IV secolo. Il fatto è attestato non solo da Varrone (11), ma dal calendario di Filocalo, che dà il 9 di agosto come data per la festa del *Sol indiges* sul Colle Quirinale, dove doveva esistere un suo tempio (12). Esisteva poi un secondo tempio del Sole, ed era collocato nel Circo Massimo. Abbiamo notizia di questo tempio non solo dalle testimonianze di Tacito e Tertulliano (13), ma soprattutto da una moneta di Traiano che lo riproduce all'interno del circo, e da una seconda moneta di Marco Antonio, che ne dà una versione stilizzata (14). Il tempio, probabilmente edificato fra il 293 e il 218, trovava nel circo la sua collocazione naturale. Infatti il Sole, spesso rappresentato come un auriga che guida il suo carro luminoso negli spazi del cielo, "era destinato ad essere il patrono per eccellenza di coloro che si cimentavano nelle appassionanti gare dei cocchi" (15).

Ma a Roma non si venerava esclusivamente il *Sol indiges*. Dopo la conquista della Siria fece la sua comparsa a Roma – e questo *prima* dell'arrivo di Elagabalo – anche il Sole di Emesa, la pietra nera. Tutta una serie di dediche al *Sol Invictus* e databili alla fine del II secolo d.C. si riferiscono verosimilmente al "nuovo" Sole. In ogni caso, dediche in cui un *Sol Invictus Elagabal* è citato espressamente esistono (16), e sono databili *prima* del 218. La diffusione di questa divinità risale soprattutto all'avvento dei Severi. Settimio Severo aveva sposato Giulia Domna, una delle figlie di Giulio Bassiano, *sacerdos amplissimus Dei Solis Invicti Elagabali*, vale a dire sacerdote della pietra nera di Emesa, come sarà il futuro imperatore Elagabalo. Il dio di Emesa era quindi il dio di una famiglia con la quale l'imperatore era strettamente imparentato, e la sua diffusione a Roma era più che naturale.

Neanche l'aspetto del dio Elagabalo, una pietra nera aniconica, rappresentava una vera novità. Prescindendo dal fatto che se il culto di Elagabalo era già diffuso a Roma al tempo di Settimio Severo doveva essere altrettanto diffusa la nozione che esso fosse una pietra nera, Turcan (17) ricorda opportunamente che già esistevano nel mondo greco-romano alcuni monoliti dedicati come idoli ad Afrodite-Astarte di Paphos a Cipro, ad Artemide di Perge, di Sardi, di Iasos e di altri centri ancora. Ma, soprattutto, era una pietra nera anche l'idolo della Grande Madre che i Romani, durante la II Guerra punica, trasportarono a Roma da Pessinunte su sollecitazione dei *Libri Sibillini*. Prima di assumere la caratteristica iconografia col carro trainato dai leoni e la corona turrita, anche la Grande Madre era infatti un idolo *aniconico*,

(8) L. Robert, *Deux concours grecs à Rome*, in *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (CRAI)*, 1970, pp. 18-27. Cfr. C. Paterna, *Il Circo Variano a Roma*, cit., p. 850.

(9) L'iscrizione commemorativa dei fratelli Saccoccia è attualmente visibile sotto le arcate dell'Acquedotto Felice, nei pressi di piazza Lodi.

(10) L. Habachi. *Gli obelischi egizi*, Newton Compton, Roma 1996, pp. 114-115.

(11) M.T. Varrone, *De re rustica*, I, i, 5.

(12) Cfr. G.H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, Brill, Leiden 1972, p. 28.

(13) Tacito, *Annales*, XV, 74, 1; Tertulliano, *De spectaculis*, 8.

(14) M. Guarducci, *Scritti scelti sulla religione greca e romana e sul cristianesimo*, Brill, Leiden 1983, pp. 143 sgg.

(15) Ivi, p. 145.

(16) Cfr. G.H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, cit., pp. 50-53.

(17) R. Turcan, *Eliogabalo e il culto del Sole*, cit., p. 25.

una pietra nera, appunto, e in questa veste arrivò a Ostia sulla nave che si incagliò finché Claudia Quinta non la fece muovere di nuovo. E il tempio di questo betilo era proprio nel Palatino, all'interno del *pomerium*, vale a dire nello stesso luogo in cui sorgerà l'*Elagabalium*.

3. La religione di Elagabalo

Si deve soprattutto alla lettura della *Vita di Elagabalo* contenuta nella *Storia Augusta* (18) la tesi, in essa implicita, che la religione solare di Elagabalo fosse una sorta di rigido e fanatico *monoteismo*. In realtà la questione è più complessa, e investe il particolare carattere di questa compilazione. La critica moderna ha ormai accertato che l'intera *Storia Augusta*, apparentemente opera di più autori, è frutto di un solo scrittore, vissuto verso la fine del IV secolo d.C. L'opera si presenta quindi come un tipico documento della *réaction païenne*, ed è percorsa da una sottile polemica contro il cristianesimo. Ciò vale in particolare per la parte relativa alla vita di Elagabalo, che – se analizzata attentamente – si rivela un documento rivolto contro Costantino, il primo imperatore cristiano. Benché la *Vita di Elagabalo* sia espressamente dedicata a Costantino – ma anche questo, a ben vedere, può apparire un indizio importante – Elio Lampridio, il presunto autore di questa sezione, si serve di Elagabalo per attaccare Costantino, e fa del giovanissimo sacerdote di Emesa un precursore del monoteismo cristiano.

Turcan, uno dei principali sostenitori di questa tesi, ha dimostrato con ampiezza di riferimenti che l'autore della vita di Elagabalo sfrutta qualsiasi particolare della biografia di Marco Aurelio Antonino che possa ricordare tratti e vicende analoghe della biografia di Costantino (19). Elagabalo, come farà Costantino, non sale volentieri al Campidoglio per rendere omaggio a Giove. Come Costantino, depreda i templi degli altri dei e con la quadriga distrugge alcune tombe della necropoli vaticana (Costantino farà altrettanto per costruire la prima basilica di San Pietro). Anche Elagabalo ha una madre di dubbia fama, Giulia Soemia, che lo tiranneggia ed è l'Imperatrice effettiva. Come farà Costantino, Elagabalo si circonda di favoriti e di parassiti, ai quali offre

(18) E. Lampridio, *Antonino Eliogabalo*, in *Scrittori della Storia Augusta*, a cura di P. Soverini, TEA, Milano 1993, vol. II.

(19) R. Turcan, *Héliogabale précurseur de Constantin?*, in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 47, 1988, pp. 38-52.

le più alte cariche dello Stato. Elagabalo veste in modo ricercato ed eccessivo, e Costantino, analogamente, indosserà tuniche dorate, diademi di perle e parrucche di diversi colori. Come Costantino, ha una passione per la cucina raffinata ed esotica. E ciò che più conta, in quanto adoratore del Sole anticipa la religione di Costantino che (come rileva Altheim e come vedremo più avanti) viene da una famiglia di adoratori del Sole, è stato egli stesso adoratore del Sole, e, diventato cristiano, adora il Sole-Cristo come unico dio in modo esclusivo e fanatico, facendo mostra di *empietà* verso gli dei della religione tradizionale. Si evince da tutto ciò che il ritratto di Elagabalo fornito dalla *Storia Augusta* è ampiamente *strumentale*, e questo vale in modo particolare per l'accusa implicita di "monoteismo".

A riprova di ciò, la stessa *Storia Augusta*, come rilevano Turcan e altri, fornisce elementi per inquadrare meglio la politica religiosa di Elagabalo. Si legge infatti in *Eliogabalo*, 3,4 che l'*Helagabalium* sul Palatino era destinato ad ospitare il simulacro della Grande Madre, il fuoco di Vesta, il Palladio di Atena, gli scudi ancili, vale a dire i dodici *ancilia Martis* custoditi dai Salii e tutti gli oggetti sacri della religione romana. Inoltre nello stesso tempio dovevano essere trasferiti i culti degli Ebrei, dei Samaritani e dei Cristiani, affinché l'ordine sacerdotale di Elagabalo diventasse il depositario dei misteri di tutti i culti esistenti. Sappiamo da Cassio Dione che Elagabalo si fece circoncidere (20), e questa potrebbe essere una ulteriore prova del desiderio di aderire, anche formalmente, a tutti i culti.

Ciò è confermato anche dal particolare interesse mostrato da Elagabalo per il culto della Grande Madre Cibele e per quelli affini: interesse più che comprensibile, dal momento che la Grande Madre stessa era – almeno in origine – una pietra nera. Leggiamo in *Eliogabalo*, 7,1 sgg. che Elagabalo si fece iniziare al culto di Cibele e si sottopose al rito del *taurobolio*, arrivando fino al punto di partecipare alle danze dei Galli, i sacerdoti evirati della dea. Non si evirò, ma si fece legare i genitali (*genitalia sibi devinxit*), un atto simbolico che evocava l'evirazione che i Galli, nel momento culminante del *dies sanguinis*, compivano su se stessi in ricordo del gesto analogo di cui era stato protagonista Attis in un tempo mitico. Celebrò inoltre il culto di Salambò, la divinità fenicio-punica della fertilità, danzando e battendosi il petto come era costume di quel rito. E diceva che tutti gli dei erano ministri del suo dio, Elagabalo (*omnes sane deos sui dei ministros esse aiebat*).

(20) Cassio Dione, *Historia romana*, LXXX, 8.

Un riscontro letterario di questi passi della *Storia Augusta* è offerto da Erodiano, dove si legge che "aprivano solennemente la marcia della pietra nera di Emesa le statue di *tutte le divinità*" (21). Del resto sappiamo che Elagabalo, nel corso del lungo viaggio per terra che da Emesa lo portò a Roma, rese omaggio a tutte le divinità locali, facendo di ciascuna di esse un "ministro" del suo dio. Ma disponiamo anche di un riscontro materiale. Un capitello, verosimilmente proveniente dall'*Elagabalium* del Palatino, ci mostra il betilo di Emesa tra due divinità. Le due divinità hanno perso la testa – probabilmente ad opera dei cristiani – ma nonostante lo stato di degrado di questo documento eccezionale, vi possiamo decifrare sulla parte sinistra – grazie all'egida – l'idolo di Pallade-Minerva, e a destra quello di Giunone, cioè di *Caelestis*, la divinità che Elagabalo stesso aveva unito con *nozze sacre* al betilo di Emesa (22).

Ma un ulteriore riscontro materiale può essere considerata la moneta coniata nel 218 a Trebisonda (23), una delle città in cui l'imperatore sostò nel corso del lungo viaggio via terra verso Roma che durò un anno. Questa moneta dimostra la piena compatibilità fra il dio di Elagabalo e Mithra, ed anche tale rapporto, come quello con la Grande Madre, appare perfettamente comprensibile. Mithra non è una pietra, ma *nasce da una pietra* (*ek petras*, *de petra natus*) (24). Il betilo di Emesa è identificato col Sole perché il Sole, che sorge da dietro i monti, sembra quasi scaturire dalla roccia. Ma anche Mithra è il Sole che sorge da una roccia, e non a caso la qualifica di *invitto* è comune ad entrambe le divinità. Come quella di Elagabalo, la religione di Mithra accoglie tutte le divinità del *pantheon* greco-romano, sia astrali che tradizionali, e tutte le divinità orientali. È vero, come osserva Halsberghe, che i due culti, almeno a giudicare dalle iscrizioni a noi pervenute, restano distinti. Vettio Agorio Pretestato, ad esempio – uno dei principali protagonisti dei *Saturnali* di Macrobio – è *pontifex Solis* (cioè sacerdote di Elagabalo) e *pater patrum* (il grado più alto della gerarchia mitriaca) (25). E

(21) Erodiano, *Storia dell'Impero romano dopo Marco Aurelio*, tr. di F. Cassola, Sansoni, Firenze 1967, V, 6,8.

(22) R. Turcan, *Eliogabalo e il culto del Sole*, cit. p. 128 e fig. 9.

(23) Al. N. Oikonomides, *Mithraic Art*, Ares, Chicago 1975, fig. 33.

(24) E. Sanzi, *I culti orientali nell'Impero romano. Un'antologia di fonti*, Edizioni Lionello Giordano, Cosenza 2003, pp. 412, 424.

(25) H. Bloch, *A New Document of the Last Pagan Revival in the West, 393-394 A.D.*, in *Harvard Theological Review*, 38,4, 1945, pp. 199-244 e Tavole.

tuttavia, dal momento che di Mithra nei *Saturnali* non si parla affatto, sorge il sospetto che nel IV secolo i due culti fossero stati di fatto assimilati, portando a compimento un processo in qualche modo già prefigurato dalla moneta del 218.

In conclusione, sembra che la qualifica più appropriata per la religione solare di Elagabalo non sia quella di monoteismo, quanto piuttosto quella di *enoteismo*, proposta dallo stesso Turcan. Enoteismo significa *reductio ad unum* di tutte le divinità, che comunque mantengono il loro posto e il loro ruolo. Questa concezione enoteistica troverà durante il regno di Elagabalo e negli anni immediatamente successivi, come rileva Altheim, due espressioni perfettamente anche se diversamente adeguate: una espressione letteraria e una espressione filosofica.

4. Il culto del Sole fra letteratura e filosofia

L'espressione letteraria è rappresentata dalle *Etiopiche* di Eliodoro (26), un romanzo che dovrebbe essere stato scritto o durante o poco tempo dopo il regno di Elagabalo (Eliodoro visse a Roma dal 212 al 240), e al quale Altheim attribuisce una notevole importanza come fattore di continuazione e diffusione del culto solare. Altheim si sofferma a lungo sul contenuto del romanzo, e non è il caso di tornarci sopra. Resta il dubbio sulla effettiva importanza del romanzo di Eliodoro come fattore di diffusione del culto solare. Il romanzo di Eliodoro ebbe una notevole fortuna presso il pubblico colto del Cinquecento e del Seicento: Tasso, Cervantes, Racine lo tennero presente e ne imitarono spesso trama e situazioni, e Amyot lo tradusse nel suo splendido francese. Ma nessuno può dire se ebbe la stessa fortuna presso gli antichi, e quindi se rappresentò effettivamente una sorta di volano letterario dei culti solari.

La migliore espressione filosofica dell'enoteismo di Elagabalo può essere considerato invece il trattato di Porfirio *Sul Sole*, che conosciamo soprattutto attraverso il discorso di Pretestato nei *Saturnali* di Macrobio (27). Composto nello stesso periodo del *Peri agalmaton*, il trattato sul Sole è opera giovanile, e dovrebbe essere stato redatto prima del 260. Porfirio nasce nel 232, sotto il regno di Alessandro Severo, il

(26) Eliodoro, *Le etiopiche*, in Q. Cataudella (a cura di), *Il romanzo antico greco e latino*, Sansoni, Firenze 1993.

(27) Macrobio, *I Saturnali*, a cura di N. Marinone, UTET, Torino 1967.

cugino di Elagabalo a lui succeduto. Il trattato *Sul Sole* di Porfirio respira la stessa atmosfera che circonda il romanzo di Eliodoro, e non è del tutto azzardato supporre che proprio le *Etiopiche* siano state per Porfirio una fonte di ispirazione filosofica. Il trattato di Porfirio riassume e sviluppa tutti i temi della teologia solare già presenti nello stesso Platone, nel giovane Aristotele e in Cicerone, e che verranno adeguatamente ripresi e sviluppati da tutto il neoplatonismo, dove il Sole riveste il ruolo di *mens mundi* e divinità suprema. Non a caso Macrobio utilizzerà indifferentemente, come testi sul culto del Sole, tanto il *Somnium Scipionis* di Cicerone, al quale dedicherà un commento, quanto il trattato di Porfirio, riversato in gran parte nel discorso di Pretestato nei *Saturnali.* Ma al trattato di Porfirio aveva già fatto riferimento, prima di Macrobio, anche l'imperatore Giuliano nell'*Inno al re Helios.*

L'esposizione di Pretestato è contenuta nella sezione I, 17-23 dei *Saturnali.* Il trattato sul Sole, peraltro, non è l'unica fonte utilizzata da Macrobio. La tesi dell'unicità della fonte è stata sostenuta soprattutto da Altheim (28), ma Flamant (29) ha probabilmente ragione quando ritiene, sulla base dell'analisi dell'unica citazione letterale di cui disponiamo del trattato sul Sole, quella di Servio (30), che Macrobio abbia utilizzato perlomeno altre due opere di Porfirio, vale a dire il trattato sulle statue (*Peri agalmaton*) e quello sui nomi divini (*Peri theion onomaton*). Peraltro le tre opere appartengono allo stesso periodo, e sono di contenuto affine.

Il discorso di Pretestato è notevole sotto vari punti di vista. In primo luogo, partendo da Cicerone, che nel *Sogno di Scipione*, IV, definisce il Sole *dux et princeps et moderator luminum reliquorum*, conferma che la teologia solare esisteva già in età repubblicana, e del resto lo stesso Cicerone, in particolare nel *De natura deorum*, si riferisce alle *Leggi* di Platone, alle opere pubblicate di Aristotele e allo Stoicismo come prime manifestazioni della teologia astrale. In secondo luogo, la presenza di Adad nell'elenco è una prova dell'utilizzazione da parte di Porfirio

(28) F. Altheim, *Aus Spätantike und Christentum*, Tübingen 1951, *Erster Teil: Porphyrios' Schrift über den Sonnengott*, pp. 1-25 e 139-152.

(29) J. Flamant, *Macrobe et le néoplatonisme latin, à la fin du IVe siècle*, Brill, Leiden 1977, p. 667.

(30) Il raffronto fra Macrobio e Servio venne fatto per la prima volta da P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe a Cassiodore*, De Boccard, Paris 1948, p. 19.

degli *Oracoli dei Caldei*, perché grazie al *Commento al Parmenide* di Proclo conosciamo con certezza tale fonte. Infine – ed è la cosa più importante – Pretestato viene chiamato in causa e parla come *pontifex Solis.* Questa qualifica, che già conosciamo, sembrerebbe fare di lui un rappresentante ufficiale di Elagabalo, il Sole di Emesa (31). È quindi possibile ipotizzare una continuità, come sostiene Altheim, fra la religione di Vario Avito Bassiano, il romanzo di Eliodoro e i trattati di Porfirio, che si conserva ininterrotta dal III al IV secolo, per culminare nella teologia solare degli esponenti della *réaction païenne.*

Al IV secolo appartiene anche un altro documento interessantissimo, attraverso il quale possiamo di nuovo gettare uno sguardo sul trattato di Porfirio, utilizzato anche qui come fonte – anche se non esclusiva. Si tratta dell'*Inno al re Helios* dell'imperatore Giuliano (32). Composto alla fine del 362, in occasione degli agoni quadriennali istituiti da Aureliano per celebrare la festa del Sole del 25 dicembre, l'inno è filosoficamente più elaborato del discorso di Pretestato. Nell'inno notiamo infatti la presenza di una complessa stratificazione neoplatonica degli enti. Abbiamo così un primo Sole, trascendente e radice del mondo intelligibile, identificabile con Apollo. Dal mondo intelligibile nasce un secondo Sole, intellettuale, identificabile con Mithra, che media, demiurgicamente, il mondo intellettuale con quello visibile, facendo da connettivo fra i due (33). Questo "secondo re", Mithra, assicura unità al mondo sensibile grazie al terzo Sole, quello visibile al centro dei pianeti, il "terzo re", intorno al quale si snoda in una armonica sinfonia la danza dei pianeti. Questa unità-distinzione fra Mithra e il Sole sembrerebbe effettivamente riflettersi nei monumenti mitriaci, dove Mithra è, contemporaneamente, identico e diverso dal Sole.

Uno schema simile troviamo nell'*Inno alla Madre degli dei*, nel quale Giuliano distingue *a)* dei intelligibili sovracosmici; da questi, grazie alla mediazione della Grande Madre, nascono *b)* gli dei intellettuali e demiurgici (Mithra-Sole invisibile). Questi, alla loro volta, governano *c)* gli dei visibili: il Sole e gli altri pianeti. In Giuliano sono

(31) In realtà non sappiamo se il Sole venerato a Roma da Aureliano e dopo Aureliano fosse esattamente Elagabalo, la pietra nera di Emesa. Vedi più avanti la discussione relativa.

(32) Flavio Claudio Giuliano, *Inno al re Helios*, in *Uomini e dei*, a cura di C. Mutti, Edizioni Mediterranee, Roma 2004.

(33) Se accettassimo questo schema dovremmo necessariamente concludere che nella scena centrale della tauroctonia Mithra agisce direttamente su ordine del Sole *trascendente*.

quindi percepibili i tratti della religione solare nella raffinata versione neoplatonica. Originariamente panteistica e stoicizzante, la teologia solare, rivissuta alla luce del nuovo parametro, da panteistica diventa trascendente, e attraverso la distinzione di un Sole più alto rispetto a quello visibile, la teologia solare viene resa compatibile col dio trascendente del neoplatonismo.

Neoplatonica è anche una seconda parte concettualmente rilevante dell'*Inno al re Helios*, dove il ruolo del Sole rispetto agli altri pianeti viene descritto alla luce del ritmo *proodos-epistrophe*, irradiazione del molteplice dall'unità e ritorno all'unità del molteplice. L'Uno diventa molteplice senza cessare di essere Uno, in un processo che avviene eternamente, al di fuori del tempo. Il Sole visibile, Helios, è stato originato direttamente dall'Uno – cioè dal Sole trascendente – con la mediazione di Mithra, e svolge la funzione di mediatore fra il mondo intelligibile e quello sensibile. Tale funzione, secondo Giuliano, è pienamente visibile nella sua collocazione al centro dei pianeti:

> È infatti ben evidente che i pianeti, danzando intorno a lui, hanno come misura del movimento l'accordo delle loro figure con questo dio, e così il cielo nella sua totalità, armonizzato con lui in tutte le sue parti, è pieno di dèi che procedono da Helios (*Inno al re Helios*, 146 D).

L'energia del Sole si divide e si moltiplica negli altri pianeti senza perdere il suo carattere unitario, sì che tutti i pianeti sono una cosa sola col Sole. Che la luce del Sole possa diffondersi e moltiplicarsi senza perdere la sua unità e la sua energia originaria è notoriamente il cardine di tutta la *metafisica della luce*, sia tardo-antica che medievale, e conferma le origini neoplatoniche della teoria stessa.

La lettura dell'*Inno al re Helios* di Giuliano ha fatto sorgere tradizionalmente un interrogativo: queste teorie filosoficamente raffinate erano già presenti nel trattato di Porfirio? A giudicare dalla loro vistosa assenza nel discorso di Pretestato bisognerebbe concludere di no. Collazionando l'*Inno al re Helios* e la sezione I, 17-23 dei *Saturnali*, e ammettendo l'assoluta fedeltà di Macrobio al trattato di Porfirio, bisognerebbe concludere che la presenza di Porfirio in Giuliano si limiti alla seconda parte dell'inno, dove assistiamo alla consueta *reductio ad unum*, vale a dire al Sole, di tutte le divinità. L'elenco delle divinità assimilabili al Sole inizia con Zeus e Apollo, in particolare Apollo Musageta, e prosegue poi con Dioniso, le Grazie, i Dioscuri, Horus, Atena Pronoia, Selene, Afrodite, le divinità di Edessa, Monimos e Azizos, cioè Hermes e Ares, le Muse, e si conclude con Mithra e

Cronos. La presenza di queste due ultime divinità conferma non solo il mithraismo di Giuliano, ma anche che il processo di assimilazione di Mithra ad Helios era già in atto. In questo senso ritengo che si debba intendere un passo "sibillino" dell'*Inno*:

> Se poi ti dicessi che rendiamo onore anche a Mithra e che per Helios celebriamo agoni quadriennali, menzionerei dei fatti piuttosto recenti (155 B) (34).

Tornando a Porfirio, nel discorso di Pretestato non c'è traccia di un Sole trascendente. La nozione di un Sole posto al di là delle stesse fisse e "separato" (*choristôs*) da tutto il resto si trova chiaramente espressa nei *Misteri* di Giamblico, e risale agli *Oracoli dei Caldei*, questo fiume carsico che attraversa tutto il neoplatonismo (35). All'epoca della stesura del trattato sul Sole, Porfirio aveva composto anche la *Filosofia degli oracoli*, che rivela una buona conoscenza degli *Oracoli dei Caldei*, conoscenza confermata dal *Commento al Parmenide* del palinsesto di Torino (ammesso che tale opera sia attribuibile a Porfirio). Tuttavia questa seconda opera, che dovrebbe essere stata scritta sotto l'influsso diretto di Plotino, non sembra molto favorevole agli *Oracoli* (36). Diverso appare invece l'atteggiamento di Porfirio nell'altra opera, e quindi la dottrina del Sole separato o trascendente o dei tre Soli potrebbe essere stata effettivamente presente nel trattato *Sul Sole*. La sua assenza dai *Saturnali* dovrebbe essere fatta risalire, allora, al carattere prevalentemente letterario e filologico dell'opera di Macrobio – carattere che si riflette molto bene, del resto, nell'esposizione di Pretestato. La questione, comunque, è ben lungi dall'essere risolta.

5. "Fallimento" della riforma di Elagabalo?

L'*Inno al re Helios* di Giuliano e i *Saturnali* di Macrobio sono una ulteriore prova della persistenza della teologia solare inaugurata uffi-

(34) Flavio Claudio Giuliano, *Inno al re Helios*, cit., p. 101.

(35) Per gli *Oracoli*, cfr. Proclo, *In Timaeum*, III, 82,31-83,16: 83,13-16 ed. Diehl; Giamblico, *I misteri egiziani*, Rusconi, Milano 1984, VII, 252, 11 sgg,; Ficino, *De Sole* XI, in *Opera omnia*, I, Basileae 1576; rist. an. Bottega d'Erasmo, Torino 1983[3].

(36) H.D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris 1990, pp. 1 sgg.

cialmente da Marco Aurelio Antonino un secolo e mezzo prima, e a questo punto non mi sembra che si possa più parlare di un "fallimento" della sua politica religiosa. La morte di Antonino non ha la sua riforma religiosa come causa determinante. Elagabalo viene ucciso dai pretoriani, i suoi nemici di sempre. Egli aveva sempre avvertito questa ostilità: "il Senato, la plebe, gli eserciti provinciali mi amano – egli diceva – ma ai pretoriani, cui do tutto il possibile, non piaccio" (37). A ciò vanno aggiunti i maneggi della nonna e della zia, Giulia Mamea, per far eleggere imperatore il cugino Alessiano. Si tratta di intrighi politico-militari e familiari insieme, di cui abbonda la storia di Roma, sia repubblicana che imperiale, ma che hanno poco a che fare con le credenze religiose. Non mi sembrano particolarmente significative nemmeno la brutalità della sua uccisione e lo scempio del cadavere. A Cicerone era stata tagliata la testa, che successivamente non aveva fatto una fine migliore. La brutalità era un tratto caratteristico della lotta politica nel mondo antico, ed episodi del genere sono tutt'altro che rari.

Non è nemmeno il caso di sopravvalutare la presunta "indignazione" delle truppe e della plebe per la vita sessualmente disordinata di Elagabalo. Il costume sessuale antico è tendenzialmente onnivoro, e Roma era la città di Giulio Cesare, "il marito di tutte le mogli e la moglie di tutti i mariti", che per di più aveva avuto esperienze omosessuali, come Elagabalo durante la sosta invernale del viaggio via terra, proprio a Nicomedia (38). Era la città che ospitava sul Palatino il tempio-sepolcro di Antinoo, l'amante di Adriano. E si potrebbe continuare per molte pagine ancora. Non mi sembra nemmeno il caso di cercare giustificazioni della vita sessuale di Elagabalo, come ha fatto recentemente Gualerzi in uno studio peraltro interessantissimo (39), nel carattere *bisessuale* della pietra nera. Certamente è difficile assegnare un carattere sessuale definito ad un monolito – per quanto di Cibele, anche quando era ancora aniconica, si sia sempre parlato al femminile. E tuttavia resto personalmente convinto che Elagabalo fosse transessuale semplicemente perché quella era la sua natura. La transessualità, santificata dai culti dionisiaci e dall'orfismo, ed elaborata filosoficamente dal neopitagorismo (la monade *arsenothelys*), poteva essere una

(37) Cassio Dione, *Historia romana*, LXXX, 18.

(38) Episodio riferito da Svetonio, *Vita dei Cesari*, I, 49, e ricordato addirittura da Dante, *Purgatorio*, XXVI, 76 sgg.

(39) S. Gualerzi, *Né uomo, né donna, né dio, né dea. Ruolo sessuale e ruolo religioso dell'imperatore Elagabalo*, Patron, Bologna 2005.

normale condotta di vita sessuale nel mondo antico. Diventava un vizio riprovevole solo quando bisognava attaccare personalmente qualcuno, e questo era esattamente ciò che l'autore della *Storia Augusta* – per i motivi che abbiamo visto – si era proposto di fare. Per quanto riguarda poi l'ostilità di autori come Cassio Dione ed Erodiano, è noto che la storiografia dell'età imperiale è tendenzialmente schierata dalla parte del Senato, e non perde la minima occasione per mettere gli imperatori sul banco degli accusati. Un dato di fatto rimane incontrovertibile: il culto del Sole di Emesa continua dopo Elagabalo, assume dignità letteraria e filosofica con Eliodoro e Porfirio, e diventa addirittura religione di Stato con Aureliano.

6. Il culto di Elagabalo dopo Elagabalo

In seguito alla *damnatio memoriae* il nome dell'*imperatore* Elagabalo fu rimosso da parecchie iscrizioni (40). Ma il culto del *dio* Elagabalo continuò nonostante il trasferimento della pietra nera nel suo luogo di origine, Emesa. La controriforma religiosa di Alessiano, divenuto imperatore col nome di Alessandro Severo, si limitò ad istituire la festività di *Giove vendicatore* e a restituire pari dignità alle altre divinità, ma non poté, né probabilmente voleva, estirpare il culto del dio della sua città natale e della sua stessa famiglia. Anche i *sacerdotes Solis Invicti*, per quanto se ne sa, continuarono ad officiare senza particolari problemi.

La continuazione e la diffusione del culto del Sole di Emesa è dimostrata soprattutto da parecchie iscrizioni che, sebbene non possano essere datate con precisione, si riferiscono sicuramente al periodo *successivo* alla morte di Elagabalo. Con l'eccezione della Gallia e della Britannia ad Occidente, e dell'Asia Minore in Oriente, per tutto il resto dell'Impero le attestazioni della presenza del culto del *Sol Invictus Elagabal* sono quasi duecento – un numero considerevole, come osserva Halsberghe (41), se si pensa che l'imperatore defunto, il cui nome era espressamente legato a tale culto, era stato colpito dalla *damnatio memoriae*. A parte Emesa e Roma, i centri più importanti, iscrizioni relative al culto sono state rinvenute nella provincia di Venezia, nelle province della Gallia Transpadana, ad Aquincum – l'odierna Budapest

(40) G.H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, cit., p. 105.

(41) Ivi, pp. 108 sgg.

– nella Pannonia Inferiore, a Brigezio nella Pannonia Superiore, a Salona in Dalmazia, ad Apulum in Dacia, a Intercisa in Pannonia, a Turres in Mesia. E ancora si possono citare Cesarea in Mauritania e soprattutto El-Kantara in Egitto. In sostanza, a parte Roma e il Lazio, la Gallia Transpadana, le regioni del Reno, il Veneto la Pannonia e la Dacia sono le località che offrono il maggior numero di materiale.

Oltre alle iscrizioni, la persistente diffusione del culto è dimostrata anche dall'esistenza di numerosi *templi*. A parte Emesa, le epigrafi attestano la loro presenza a Vettona, Comum, Intercisa, Apulum, Zwiefalten e El-Kantara, confermando la distribuzione a largo raggio del culto. Oltre ai templi abbiamo anche notizia di varie *aedicula* sparse qua e là per l'Impero, la cui costruzione si deve soprattutto ai legionari, che Elagabalo aveva affidato alla protezione personale del suo dio. Particolare interesse riveste una iscrizione su marmo rinvenuta ad Ostia e dedicata, insieme, ad Elagabalo e alla Dea Celeste, che come sappiamo erano stati uniti da una *ierogamia*. Non meno interessante è un'altra iscrizione rinvenuta a Traiectum, nella Germania Inferiore, nella quale il nome di Elagabalo compare insieme a quello di altre divinità: Giove Ottimo Massimo *Exsuperantissumus*, Apollo, la Luna, Diana, la Fortuna, Marte, la Vittoria, la Pace. Il carattere fortemente sincretistico dell'iscrizione conferma che la riforma religiosa di Elagabalo non era orientata in senso monoteistico.

Il fatto che abbastanza spesso sia difficile capire se le dediche al *Sol Invictus* siano riferite a Elagabalo o a Mithra, e che le località dove esse sono state rinvenute siano anche sede di culti mitriaci – è il caso ad esempio di Aquincum e delle province renane e danubiane, – ripropone il tema dei rapporti fra i due culti.

7. Il Mithraismo

Il libro di Altheim di Mithra non si occupa affatto. La cosa tuttavia può destare qualche perplessità, perché Mithra ha rapporti molto stretti col Sole, e porta la stessa qualifica di *dio invitto*. Non a caso Frazer, nel suo saggio sui culti solari nell'antichità (42), gli dedica largo spazio. Sarà opportuno, quindi, soffermarsi sulla *vexata quaestio* dei rapporti fra Mithra e il Sole.

(42) J.G. Frazer, *The Worship of Nature*, London 1925; cap. XII, 5, *The Worship of the Sun among the Ancient Romans*.

Mithra è una antichissima divinità indo-iranica, i cui tratti originari sono descritti soprattutto nello *Yašt X* dell'*Avesta*. La sua attività principale è quella di garante dei contratti, e per accertarsi che i contratti vengano rispettati Mithra gira continuamente intorno alla terra per punire gli inadempienti. Questo incarico fa di lui un dio celeste, e più esattamente un dio *solare*. Tale carattere solare del dio è evidenziato bene nei rilievi e nelle statue della Commagene (Nemrud Dag e Arsameia, I secolo d.C.) e di Tâq-i-Bustân (IV secolo d.C., forse l'unico rilievo del dio in tutta l'arte sassanide) e nella numismatica kushana e kushana-sassanide, particolarmente nelle monete dell'Impero Kushan provenienti dalla Battriana (l'attuale Afghanistan) e risalenti ai regni di Kanishka e Huvishka (III secolo d.C.). In tutte queste immagini, infatti, Mithra è sempre rappresentato con una aureola di raggi solari.

Esiste tuttavia una seconda versione di Mithra, il Mithra *tauroctono*, grazie alla quale è conosciuto soprattutto in Occidente e nei territori dell'Impero Romano. Questo Mithra acquista alcuni caratteri che sembrerebbero contraddire la sua natura celeste e solare, perché nasce da una roccia e vive in una caverna, quella stessa in cui trascina il toro per sacrificarlo e nella quale gli adepti officiano e consumano il pasto comune. Sull'origine di questi caratteri acquisiti – così come sul significato e sulle origini della tauroctonia, che sembra ignota al Mithra indo-iranico – si è acceso da tempo un dibattito che non è qui possibile riassumere ma che comunque non è ancora approdato a nessun risultato certo. Tuttavia sono soprattutto i nuovi caratteri acquisiti che rendono problematica una assimilazione di Mithra ad Elagabalo. Le perplessità che nascono a tale proposito sono bene evidenziate da Halsberghe.

Halsberghe (43) fa notare giustamente che il culto di Mithra era un culto misterico, privato, mentre quello di Elagabalo era un culto ufficiale, una religione di Stato. Elagabalo si venerava all'aperto e in superficie, nei templi, Mithra al chiuso, sottoterra e negli *spelaea*, nelle grotte o nelle caverne (a parte località come Ostia, dove ciò, data la particolare natura del terreno, risultava spesso impossibile). Benché il mitraismo fosse particolarmente diffuso nell'esercito – data soprattutto la presenza del grado iniziatico del *miles*, sotto la tutela di Marte – e godesse del favore di molti imperatori, il mitraismo non era un affare di Stato. Il *pater patrum*, verosimilmente, si occupava personalmente dei problemi della sua comunità di adepti, e reperiva i fondi per la costru-

(43) G.H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, cit., pp. 117-122.

zione e la conservazione dello *spelaeum*, provenienti per lo più da elargizioni di fedeli "per grazia ricevuta".

Detto questo, restano tuttavia importanti elementi comuni ai due culti, primo fra tutti il fatto che la nuova versione di Mithra non gli fa perdere il rapporto col Sole. Il Sole infatti entra nei misteri di Mithra come secondo protagonista. Il Sole tutela il grado iniziatico più importante dopo il *Pater Patrum*, vale a dire l'*Heliodromus*, il corridore del Sole o col Sole. Entra, insieme alla Luna, nell'evento centrale, la tauroctonia. È sempre presente nelle scene laterali, e stringe un patto con Mithra, che spesso vediamo salire insieme al Sole sul suo carro. Mithra, come Elagabalo, assume la qualifica di *invitto*, ed è spesso rappresentato con una corona radiata sulla testa, come il Mithra della Commagene, di Tâq-i-Bustân e delle monete kushana-sassanidi. Il *Pater Patrum* è sotto la tutela di Saturno, vale a dire del Sole *notturno*, e questo secondo Sole è onnipresente, in particolare nel Mitreo di Santa Prisca a Roma, dove è tre volte più grande di Mithra e lo sovrasta visibilmente. E, *last but not least*, uno dei nuovi caratteri, la sua natura *petrogena*, può costituire un importante elemento di affinità con Elagabalo, il dio-pietra. A parte tutto ciò, abbiamo già avuto modo di osservare che nei *Saturnali* di Macrobio, uno dei documenti più significativi della *réaction païenne*, il nome di Mithra non compare mai. Poiché il culto di Mithra nel IV secolo esisteva ancora, l'unica ipotesi ragionevole è che esso si fosse completamente fuso col culto del Sole di Emesa. Indizi in tal senso, come abbiamo visto, possono essere reperiti anche nell'*Inno al re Helios* dell'imperatore Giuliano.

8. Gli imperatori illirici e Aureliano

Alla morte di Alessandro Severo, il cugino di Elagabalo, seguì il periodo della cosiddetta anarchia militare del III secolo. Ad Alessandro succedette Massimino il Trace, quindi i due Gordiani, poi Pupieno e Balbino, Gordiano III e Filippo l'Arabo, che chiude il ciclo degli imperatori orientali. Nel 249, con Messio Traiano Decio, si apre la fase degli imperatori illirici, provenienti dalle terre danubiane. Gli imperatori illirici, che si consideravano eredi della romanità classica, si eressero a difensori della religione romana tradizionale – l'immagine della lupa capitolina, come osserva Altheim, era visibile dappertutto in Dacia, nel Norico e in Dalmazia – cercando di ostacolare la diffusione dei nuovi culti, tanto il cristianesimo quanto le religioni orientali. Questa nuova situazione avrebbe potuto determinare un arresto nella diffusione del

culto del dio invitto di Emesa, e invece, paradossalmente, si deve proprio ad un imperatore illirico la sua definitiva promozione a religione di Stato.

Lucio Domizio Aureliano era nato a Sirmio, capitale della Pannonia Inferiore, il 5 settembre del 214. La *Storia Augusta* riferisce che sua madre era la sacerdotessa del tempio del Sole di Sirmio, e benché la notizia abbia sollevato qualche dubbio – perché ha tutta l'apparenza di un espediente letterario per iscrivere il rapporto privilegiato col Sole nel destino di Aureliano fin dalla nascita – la cosa non è affatto inverosimile, dal momento che abbiamo già avuto modo di notare la diffusione di tale culto in Pannonia.

La *Storia Augusta* si dilunga per molte pagine sulle imprese militari di Aureliano che, eletto imperatore nel 270, fu effettivamente infaticabile nel disegno di rafforzare i confini dell'Impero e di riportare tutte le regioni sotto il controllo di Roma, nel segno di un rinnovato prestigio dell'autorità imperiale. Inflisse pesanti sconfitte in particolare agli Iutungi e ai Vandali, e l'elenco dei titoli che gli vennero attribuiti ufficialmente parla da solo della sua instancabile attività militare. Egli venne chiamato *Restitutor Orbis*, *Pacator Orbis*, *Restitutor Patriae*, *Reparator et Conservator Patriae*, *Conservator Orbis*, *Restitutor Galliarum* (44).

Tuttavia l'evento decisivo della sua carriera imperiale fu la guerra contro Zenobia, regina di Palmira e alleata dei Persiani. L'oasi di Palmira aveva cominciato a prosperare nel I secolo a.C. Forti della loro posizione geografica situata a metà strada fra l'entroterra e la costa, gli abitanti di Palmira avevano costituito un'importante rete commerciale fra l'India, l'Arabia e l'Occidente ellenistico e successivamente romano. Già a partire dal crollo dell'impero dei Seleucidi essi avevano trovato il modo di mettere al proprio servizio e di controllare una parte dei nomadi, senza i quali il commercio sarebbe stato impossibile.

Venire a capo di Zenobia non fu un'impresa facile per Aureliano. Nella lettera indirizzata a Mucapore (il suo segretario che poi lo assassinò) egli non si nasconde le difficoltà dell'impresa:

> I romani dicono che ho soltanto una donna come avversario, come se contro di me combattesse solo Zenobia con le proprie forze e non piuttosto un nemico altrettanto numeroso e pericoloso come se fosse un uomo [...]. Non è possibile descrivere la quantità di frecce, l'apparato

(44) Ivi, p. 133.

bellico, la quantità di giavellotti e di pietre che devo fronteggiare. Non vi è alcuna parte delle mura che non sia occupata da due o tre balliste, e ci sono persino macchine adatte a lanciare proiettili incendiari. Zenobia è impaurita come una donna, ma combatte come un uomo che teme la punizione che l'aspetta. Ma credo fermamente che gli dei, che non hanno mai fatto mancare il loro soccorso ai nostri sforzi, porteranno aiuto all'Impero di Roma (*Storia Augusta*, 26,2-5).

Lo scontro decisivo avvenne presso Emesa. L'esercito romano era già stremato dalla guerriglia logorante condotta nei giorni precedenti dai predoni siriaci, alleati di Zenobia, e la cavalleria di Aureliano era quasi sul punto di ritirarsi, quando all'improvviso, per l'intervento di un dio – come in seguito fu rivelato – una qualche apparizione divina rianimò i soldati sì che, grazie all'intervento della fanteria, anche la cavalleria riacquistò le forze. Zenobia fu messa in fuga insieme al suo alleato Zaba, e l'esercito romano ottenne una completa vittoria. Ciò che accadde in seguito è narrato dalla *Storia Augusta*:

> Aureliano entrò vittorioso ad Emesa e subito si diresse verso il tempio di Elagabalo per sciogliere i voti in una cerimonia pubblica, ma proprio lì riconobbe la stessa immagine divina che gli aveva portato il soccorso decisivo nella battaglia contro Zenobia. Perciò fece erigere in quel luogo dei templi, dotandoli di grandi tesori, e costruì a Roma un tempio in onore del Sole, che consacrò con onori ancora più grandi (*Storia Augusta*, 25,4-5).

La devozione e la riconoscenza di Aureliano verso il Sole ebbe modo di manifestarsi anche durante il successivo tentativo di Palmira di ribellarsi al governo di Roma eleggendo a proprio re un parente di Zenobia. Durante la repressione violenta e sanguinosa della rivolta effettuata dall'esercito romano venne saccheggiato e depredato anche il tempio del Sole di Palmira, ma Aureliano ordinò di "ricostruirlo quale era prima" (*Storia Augusta*, 31,7).

9. Il tempio del Sole di Aureliano

A Roma, invece, Aureliano fece erigere un *nuovo* tempio del Sole. Il tempio sorgeva lungo la *via Lata*, nella *Regio VII*, nella zona attualmente compresa fra via di San Claudio e via della Vite, all'altezza di piazza San Silvestro. Il complesso, come mostra un disegno del Palladio, era formato da due recinti successivi nel senso nord-sud sontuo-

samente ornati da prospetti architettonici e da statue e congiunti tra loro da una sala rettangolare e da un tempio rotondo al centro del secondo recinto, munito di sedici colonne di porfido, forse le stesse portate in seguito da Giustiniano a Costantinopoli per ornare la chiesa di Santa Sofia. La *Storia Augusta* ci informa che in questo tempio Aureliano raccolse una grande quantità di oro e di gemme preziose (*Storia Augusta*, 39,6). In occasione dell'inaugurazione del nuovo tempio, nel 274, Aureliano istituì nuovi giochi, gli *Agoni del Sole*, da celebrarsi ogni quattro anni in occasione della festa del Sole (*Dies Natalis Invicti*), il 25 dicembre (l'*Inno al re Helios* di Giuliano venne redatto in una di queste occasioni).

Nello stesso anno 274 con decreto imperiale il Sole divenne la divinità ufficiale dell'Impero Romano. Le monete coniate in tale occasione portano sul fronte la scritta *Sol Dominus Imperii Romani* e sul retro Aureliano in piedi in veste di officiante. Il Sole è spesso rappresentato sul carro guidato da quattro cavalli e con l'aureola in testa.

La seconda importante iniziativa di Aureliano fu il riordinamento del collegio sacerdotale dei *Pontifices Solis*. I *pontifices* erano scelti generalmente tra la classe senatoriale, Il primo ad assumere la nuova carica di cui abbiamo notizia è Virio Lupo, che fu console nel 278 e *praefectus urbi* fino al 280. Un altro nome ben noto è quello di Rufio Volusiano. Spicca fra tutti il nome di Vettio Agorio Pretestato, prefetto di Roma dal 367 al 369, e morto nel 384 quando era prefetto della guardia pretoriana. Insieme a Simmaco, Pretestato è uno dei principali protagonisti della *réaction païenne* del IV secolo, e come tale assume un ruolo di primo piano nei *Saturnali* di Macrobio.

I *Pontifices Solis*, come risulta chiaramente dalle iscrizioni, officiavano ed erano iniziati anche a tutti gli altri culti, e questo conferma la continuità in senso *enoteistico*, e non monoteistico, della riforma religiosa di Aureliano con quella di Elagabalo che, sebbene colpito dalla *damnatio memoriae*, resta il primo importante promotore di questa nuova fase della religione romana. A conferma di ciò, sappiamo da Zosimo che il tempio di Roma ospitava anche altre divinità, in particolare la statua di Baal (45). La differenza fra le due riforme consiste essenzialmente nel carattere profondamente *romano* della nuova fase del culto del Sole inaugurata da Aureliano. Il culto del Sole di Emesa, sotto Elagabalo, aveva non solo origini, ma anche e soprattutto caratteri essenzialmente *orientali*. Siriani erano i costumi, le cerimonie, le dan-

(45) Ivi, p. 143.

zatrici, e inevitabilmente orientali erano anche gli *eccessi* legati alla manifestazione del culto, grazie ai quali l'imperatore Elagabalo è ricordato ancora oggi.

Aureliano aveva invece, come gli altri imperatori illirici, la pretesa e l'orgoglio di essere considerato *romano* a tutti gli effetti, e di custodire e valorizzare i fondamenti della religione tradizionale. Significativa, a tale proposito, è la sua devozione verso i *Libri Sibillini*. Poiché durante la guerra contro i Marcomanni, che avevano riportato una vittoria sui romani nell'inverno del 270-71 e devastavano l'intera zona intorno a Milano, si era esitato a consultare i *Libri Sibillini*, Aureliano, che in quel momento era impegnato in Pannonia, inviò ai senatori una lettera riportata dalla *Storia Augusta*:

> Mi meraviglio, o venerandi Padri, che siate rimasti tanto a lungo incerti sull'opportunità di consultare i *Libri Sibillini*, come se fosse una questione di cui doveste occuparvi in una chiesa dei cristiani, e non nel tempio degli dei immortali. Procedete dunque, e con la purezza di costumi dei pontefici e con solenni cerimonie portate aiuto all'imperatore che, per il bene dello Stato, si trova a dover affrontare una situazione critica. Si consultino i *Libri Sibillini* e, se si dovranno celebrare dei riti, sia fatto. Io non rifiuto qualsiasi spesa, né prigionieri di qualsivoglia nazione, né qualsiasi animale di proprietà imperiale, ma volentieri li offro: infatti non è sconveniente vincere con l'appoggio degli dei. Così presso i nostri antenati furono portate a compimento o intraprese molte guerre. Se bisogna sostenere delle spese, ho già mandato una lettera al prefetto dell'erario dando disposizione che vi si provveda. Inoltre sono nelle vostre mani le casse dello Stato, che io trovo essere più piene di quanto desiderassi (*Storia Augusta*, 20,5-8) (46).

La lettera è notevole sotto molti punti di vista. I decreti della Sibilla cumana erano una delle più antiche istituzioni del rituale religioso romano, e insieme alle cerimonie sacre e agli auspici costituivano secondo Cicerone le tre fondamenta della religione tradizionale (*De natura deorum*, III, 5). Non a caso Virgilio, nel VI canto dell'*Eneide*, fa pronunciare proprio alla Sibilla cumana la profezia sul destino glorioso di Enea e quindi di Roma (*Eneide*, VI, 77 sgg.). Nello stesso tempo, la frecciata contro i cristiani parla da sola del mutamento di clima che era avvenuto dopo la fine delle dinastie orientali, che si erano mostrate tolleranti o addirittura favorevoli verso tutte le religioni, ebraismo e cristianesimo compresi, e l'avvento degli imperatori illirici. Il ritorno a Roma in forma ufficiale del Sole invitto Elagabalo avvenne quindi all'insegna della *romanità*. Esattamente come era avvenuto in età repubblicana per la Grande Madre – una pietra nera anch'essa – quella che era la pietra nera di Emesa viene integrata nel *pantheon* tradizionale, acquisendo, per così dire, la cittadinanza romana a pieno titolo. Il culto pubblico non sarà più svolto al modo orientale, siriano, ma al modo *romano*. I *Pontifices Solis* saranno senatori romani, e così via.

(46) Cfr. M. Monaca, *La Sibilla a Roma*, Edizioni Lionello Giordano, Cosenza 2005, pp. 274-275.

10. Chi era il dio di Aureliano?

Tuttavia il fatto che la pietra nera *in quanto tale* non risulta fosse stata materialmente riportata a Roma, ma fosse rimasta nel tempio di Emesa, fa sorgere un problema di non facile soluzione. Il Sole venerato da Aureliano, divenuto nume tutelare ufficiale dell'Impero col titolo di *Sol Dominus Imperii Romani*, era proprio il Sole di Emesa, cioè il dio Elagabalo? In realtà il nome Elagabalo non compare più nelle iscrizioni, e la cosa è comprensibile, dal momento che la *damnatio memoriae* lo impediva. D'altra parte la *Storia Augusta* conferma che il Sole che aveva deciso le sorti della battaglia che aveva visto la sconfitta di Zenobia era esattamente il Sole di Emesa, la pietra nera. Sorge quindi la domanda: *quale* Sole veniva venerato a Roma sotto Aureliano?

Che il luogo di origine del Sole di Aureliano fosse l'Oriente non è in discussione. Ma da quale zona proveniva esattamente? Le ipotesi avanzate in proposito sono essenzialmente tre (47). La prima, quella di Marquardt, ritiene che il Sole venerato nel nuovo tempio fosse esattamente quello di Emesa, vale a dire Elagabalo. Le obiezioni più serie verso questa ipotesi, riassunte da Halsberghe, sono l'ostacolo pressoché insormontabile rappresentato dalla *damnatio memoriae* e il fatto che Aureliano preferì istituire un nuovo collegio sacerdotale, i *Pontifices Solis*, anziché utilizzare quello precedente, i *sacerdotes amplissimi Dei Solis Invicti* di Elagabalo.

La seconda ipotesi, avanzata sia da Wissowa che da Richter, è che il Sole venerato a Roma fosse quello di Palmira il *Sol Malachbelus*. L'ipotesi utilizza soprattutto la notizia fornita dalla *Storia Augusta*

(47) Il dibattito è riassunto da Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, cit., pp. 155 sgg.

secondo cui Aureliano ordinò di ricostruire il tempio del Sole di Palmira dopo le distruzioni e i saccheggi operati dall'esercito romano per domare la rivolta. La presenza accertata del dio solare di Baalbeck nel tempio di Roma non fornisce nessuna prova sussidiaria in tal senso, anzi potrebbe far avanzare una ipotesi alternativa, sostenuta ad esempio da Staccioli, che il Sole di Aureliano fosse proprio il Baal di Baalbeck (48).

Una terza ipotesi, avanzata da Habel e ripresa da altri, ritiene che il dio solare di Aureliano non fosse altri che Mithra. Questa ipotesi ripropone il problema di sempre, già sollevato a proposito di Elagabalo, dei rapporti fra Mithra e il Sole. Abbiamo già esaminato le obiezioni sollevate in proposito da Halsberghe contro ogni tentativo di identificare il Sole di Emesa con Mithra, e le stesse obiezioni valgono per i presunti rapporti fra Mithra e il Sole di Aureliano. E tuttavia occorre fare alcune considerazioni. La prima è il fatto che la stessa zona della città che ospitava il tempio del Sole di Aureliano ospitava anche un importante Mitreo, quello di San Silvestro. La seconda è che Mithra e il Sole sono di fatto identificati da Giuliano nell'*Inno al re Helios*, scritto appositamente in occasione degli agoni quadriennali del 25 dicembre istituiti da Aureliano per la sua divinità. La terza considerazione, che ho avuto già occasione di fare, è che l'assenza di Mithra nell'elenco di Pretestato è assolutamente inspiegabile, tanto più che Pretestato stesso era anche *Pater Patrum*, il grado più alto della gerarchia mitriaca. Parlare di una identificazione, e fare di Mithra il dio effettivo di Aureliano potrebbe forse non essere così azzardato. Se poi il tema principale dei dogmi relativi alla religione solare fosse stato, come suggerisce Halsberghe (49), la lotta della luce con le tenebre e la ricorrente vittoria di quella su queste – da cui l'appellativo *invitto* attribuito al Sole – ciò sarebbe un ulteriore argomento a favore di tale ipotesi, dal momento che tale era esattamente il significato originario dei miti relativi al Mithra iranico, dio della luce come Ahura Mazda, che il successivo passaggio della divinità in Occidente non avrebbe potuto verosimilmente modificare in maniera radicale.

A onor del vero, l'ipotesi più semplice e ragionevole resta a mio parere quella di Marquardt. Se, come racconta la *Storia Augusta*, Aureliano riconobbe nella forma del dio di Emesa quella della divinità che gli aveva assicurato la vittoria, perché avrebbe dovuto rendere onore a

(48) R.A. Staccioli, *Guida di Roma antica*, Rizzoli, Milano 1986, p. 213.
(49) G.H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, cit., p. 162.

un dio diverso? È vero, Elagabalo a Roma si era guadagnato una cattiva fama, esisteva la *damnatio memoriae* ecc. E tuttavia nulla impedisce che, con qualche accorgimento prudente, come evitare di pronunciare pubblicamente il nome del dio (pratica peraltro usuale in molti rituali e diffusa nella stessa Roma, dove esisteva, nel Palatino, un monumento *al dio ignoto* – il cui nome non poteva essere pronunciato) e rinnovare il collegio sacerdotale, il culto di Elagabalo potesse essere ripreso in forma ufficiale, tanto più che esso era continuato fino a quel momento in tutto l'impero in modo pressoché ininterrotto.

In ogni caso, chiunque fosse concretamente il dio che si nascondeva dietro l'immagine del Sole, il suo culto proseguì lungo tutto il IV secolo, eccezion fatta per gli anni successivi al 323, vale a dire dopo la decisione di Costantino di fare del cristianesimo l'unica religione ufficiale. Riprese forza con Giuliano (361-363) e, soprattutto grazie alla *réaction païenne*, fu il principale oggetto di culto perlomeno fino al 394, anno della battaglia del Frigido e della definitiva sconfitta del paganesimo. Ciò non impedì ai filosofi neoplatonici del V secolo, come Proclo, di scrivere inni al Sole né di praticare, anche pubblicamente, il culto del Sole, dal momento che sappiamo con certezza che Proclo stesso si recò a pregare nel tempio di Asclepio ad Atene intorno al 450, vale a dire quindici anni dopo l'editto di Teodosio II che ordinava la distruzione di tutti i templi pagani (editto che evidentemente non venne osservato con grande sollecitudine) (50). In età rinascimentale, sulla spinta di autori greci come Pletone, il culto del Sole suscitò grandi curiosità intellettuali. Ficino scrisse il *De Sole*, e molti storici della scienza attribuiscono addirittura al rinnovato interesse per i culti solari e per la *centralità* del Sole ivi sostenuta la genesi della rivoluzione copernicana. Ma sarà bene procedere con ordine.

Attestazioni della presenza del culto del Sole sono reperibili, anche se in numero minore, negli anni che seguirono la morte di Aureliano. Sotto Tacito, Probo e Caro vennero coniate monete con l'effigie del Sole, rappresentato spesso mentre guida una quadriga reggendo il globo del mondo nella mano sinistra. Il testo recita *Soli Invicto* (non sarà inutile ricordare che tale iconografia è presente anche nei rilievi mitriaci) ovvero *Soli Invicto Comiti Augusti* o *Sol Comes Probi Augusti*, esplicitando il nome dell'imperatore. Anche gli imperatori

(50) A. Frantz, *From Paganism to Christianity in the Temples of Athens*, in *Dumbarton Oaks Papers*, n. 19, Harvard University Press, Washington (Col.) 1965, pp. 94-95.

Diocleziano e Massimiano, tra la fine del III e l'inizio del IV secolo, favorirono tale culto, che anzi nel IV secolo sembra in netta ripresa. Il numero dei coni con l'immagine del Sole sul carro e col globo del mondo in mano è numeroso, e riprende anche la costruzione di nuovi templi. Si conosce in particolare quello eretto a Comum da T. Flavio Postumo Tiziano, *Pontifex Dei Solis*.

11. Costantino e il culto del Sole

Ma è soprattutto la prima parte del regno di Costantino (306-323) che vede una nuova fioritura del culto. La *monetazione* di Costantino, in particolare, indica con certezza la predominanza del culto del Sole durante la prima parte del suo regno, quando non era ancora avvenuta la totale conversione al cristianesimo. *Sol Invictus*, insieme a *Victoria*, furono gli *dei militares* del suo esercito, e il *Sol Invictus* rappresentava il centro di tutta la vita religiosa. Il Sole era rappresentato in piedi, oppure mentre guidava la quadriga, oppure a mezzo busto, ed era accompagnato da una grande varietà di iscrizioni: *Comiti Augustorum*, *Soli Comiti Augustorum*, *Soli Invicto*, *Soli Invicto Comiti Domini Nostri*, *Soli Invicto Aeterno Augusto*. Una moneta d'oro coniata fra il 305 e il 311 mostra i busti del Sole con l'aureola di raggi e di Costantino con la corona d'alloro, e reca più esplicitamente la scritta *Comes Constantini Augusti*.

Dopo il 323 (rottura con Licinio), tuttavia, Costantino annuncia la fine della sua relazione personale col Sole pagano, cessa la coniazione delle monete che lo rappresentano, e inizia l'ultima fase del regno (323-337), che vede il crescente sviluppo e predominio del cristianesimo sugli altri culti: Cristo è ora il nuovo Sole di Costantino.

Nonostante ciò il culto del Sole pagano era ancora destinato a trovare una rivincita. La visita di Costanzo II a Roma nel 357 impressionò profondamente l'imperatore, che consentì a ridare spazio ai culti pagani (51). Successivamente il regno dell'Imperatore Giuliano, anche se breve (361-363), rimise sul piedistallo tutte le divinità, sia classiche che orientali, facendo del Sole la divinità insita in ciascuna di esse e il vero governatore del cosmo. Nelle due opere più note, l'*Inno al re Helios* e quello alla *Madre degli dei*, sembra riecheggiare la politica religiosa di

(51) J. Geffcken, *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, North-Hollands Publishing Company, Amsterdam-New York-Oxford 1978, pp. 123-124.

Elagabalo, che aveva cercato di riunire intorno al suo dio il maggior numero possibile di divinità.

Dal regno di Giuliano prende le mosse la cosiddetta *réaction païenne* del IV secolo, che trova l'espressione più adeguata, come si è detto, nei *Saturnali* di Macrobio. L'opera, che sembra composta effettivamente fra il 430 e il 440, è ambientata invece prima del 384, vale a dire negli anni che precedono la morte di Pretestato e la battaglia del Frigido. Opera sottilmente apologetica – come la *Storia Augusta* – i *Saturnali* tracciano il ritratto di una società pagana che sembra aver ritrovato se stessa, e la cui classe dirigente viene colta nel momento del pieno risveglio politico e culturale. Vettio Agorio Pretestato, come abbiamo già visto, è uno dei protagonisti principali, e svolge nuovamente il tema, già presente nell'*Inno al re Helios* di Giuliano, ma risalente al trattato *Sul Sole* di Porfirio, della presenza del Sole in tutte le divinità. Non a caso fu proprio Pretestato a restaurare, nel Foro Romano, il *Porticus deorum consentium* (52), manifestando anche concretamente le sue convinzioni religiose sulla unità di tutti gli dei. Era la definitiva consacrazione della politica religiosa di Elagabalo, sopravvissuta alla *damnatio memoriae* soprattutto grazie alla sua forza intrinseca.

La politica religiosa di Elagabalo, orientata in senso *enoteistico*, aveva infatti risolto una delle difficoltà più evidenti del politeismo classico, quella di dare organicità e razionalità al *pantheon*. Il *De natura deorum* di Cicerone, per bocca di Cotta, il Pontefice Massimo custode della religione tradizionale, aveva già sollevato il problema della *multitudo deorum*, dell'«affollamento» delle divinità, che sembravano allo stesso Cotta – e quindi a Cicerone – "veramente troppe", *mihi quidam sane multi videntur* (*De natura deorum*, III, 40). La *reductio ad unum* di tutte le divinità, inaugurata da Elagabalo, illustrata da Eliodoro e teorizzata filosoficamente, in successione, da Porfirio, Giuliano e Macrobio attraverso Pretestato, forniva una soluzione soddisfacente al problema sollevato da Cotta, e a questo si deve probabilmente il suo successo e la sua persistenza. A parte ciò, la soluzione enoteistica forniva al paganesimo un'arma più efficace contro il monoteismo ebraico-cristiano. Con la svolta in senso enoteistico, infatti, il paganesimo dimostrava di essere capace non solo di criticare o distruggere l'avversario,

(52) H. Bloch, *The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century*, pp. 209-210 e fig. 2; in A. Momigliano (ed.), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Clarendon Press, Oxford 1963.

ma anche di costruire un culto alternativo concretamente praticabile e in accordo con lo spirito dei tempi. Come il cristianesimo, infatti, il culto del Sole aspirava ad essere una *religione universale* che tuttavia, diversamente dal Cristianesimo, rispettava *tutte* le tradizioni religiose dei popoli dell'Impero.

12. Il Sole nel platonismo tardo antico e nel Rinascimento

I temi dell'enoteismo solare sono visibilmente ripresi da Proclo nell'*Inno ad Helios*, il primo della raccolta degli *Inni* (53). Il Sole, cuore e mente del mondo, collocato al centro dei pianeti, che vivifica con la sua luce, è – come in Giuliano, l'*anagogheo*, colui che solleva le anime fino al loro luogo di origine, il cielo. È – come in Porfirio, Giuliano e Macrobio – *uno e molti* insieme. Egli è Apollo, Dioniso, Attis, Adone e molti altri dei che si nascondono sotto il suo nome. Tuttavia il Sole visibile, al quale l'inno è dedicato, è espressione di *un altro* Sole. Proclo afferma esplicitamente che, secondo i Caldei – cioè secondo gli *Oracoli dei Caldei* – oltre al Sole *encosmico,* quello del mondo sensibile, c'è il Sole *ipercosmico*, che sta, nei confronti del pianeta visibile, nello stesso rapporto del modello rispetto alla copia:

> I *discorsi più mistici* ci hanno fatto conoscere anche questa totalità solare, che si trova negli spazi ipercosmici; lì sono infatti il *mondo solare* e la *luce totale*, come dicono gli *Oracoli dei Caldei* (54).

La stessa ipotesi mistica è ripresa nel *Commento al Parmenide*, dove Proclo ribadisce che il principio e la vera fonte della luce non è il Sole visibile. Bisogna risalire al di là del cosmo visibile, e dello stesso cosmo intelligibile, per arrivare alla radice di tutto l'Uno e le *henadi*. È l'*henade* dell'ordine solare, infatti, il principio della luce visibile, il vero Sole di cui parla anche Platone nella *Repubblica* (55).

Proclo si muove lungo binari collaudati. L'enoteismo solare dei Severi e di Elagabalo, rivissuto alla luce degli *Oracoli dei Caldei* e delle gerarchie divine neoplatoniche, torna qui in una delle espressioni

(53) Proclo, *Inni*, a cura di D. Giordano, Fussi-Sansoni, Firenze 1957, pp. 20-25.

(54) Proclo, *In Timaeum*, III, 82,31-83,16: 83,13-16 ed. Diehl.

(55) Proclo, *In Parmenidem*, 1044-1045 ed. Cousin.

che avranno maggior fortuna nel Rinascimento. È infatti da Proclo, oltre che dall'*Inno al re Helios* di Giuliano, che prende ispirazione il *Liber de Sole* di Marsilio Ficino. Tuttavia non è possibile passare sotto silenzio l'apporto di una fonte intermedia, vale a dire Giorgio Gemisto Pletone. Giuliano e Proclo sono infatti le principali fonti – insieme agli onnipresenti *Oracoli dei Caldei* – dalle quali Pletone prende ispirazione.

Come è noto Pletone fu tra i principali esponenti della delegazione greca al Concilio di Ferrara-Firenze del 1438-1439, e alla sua presenza deve essere ricondotta, secondo lo stesso Ficino (56), la fondazione dell'Accademia Platonica di Firenze e più in generale la nascita e lo sviluppo del platonismo rinascimentale. Benché fosse venuto in Italia come rappresentante della Chiesa bizantina, Pletone aveva all'epoca già chiarito la sua posizione in materia religiosa quale esponente di una "terza via" tra cristianesimo e islamismo, consistente nella restaurazione, sotto il segno di Zoroastro e Platone, del politeismo della Grecia classica. Il progetto era esposto diffusamente soprattutto nella sua opera principale, le *Leggi*, di cui possediamo i frammenti sopravvissuti alla sua distruzione ad opera del mortale nemico, Gennadio (Giorgio Scolario), che la diede alle fiamme.

Nel cap. 21 del libro I delle *Leggi* (*Sul culto degli dei*) (57) Pletone espone i tratti di un calendario luni-solare (lunare per i mesi, solare per l'anno), e fa iniziare l'anno col solstizio invernale del 25 dicembre, recuperando così la festività del Natale del Sole istituita da Aureliano e celebrata da Giuliano nell'*Inno al re Helios*. Sembra, inoltre, che anche Pletone avesse scritto un *Inno al re Helios* ad imitazione di quelli di Giuliano e di Proclo, che egli ben conosceva. Al Sole, in ogni caso, sono espressamente dedicati due versi molto significativi nel cap. 35 del libro III (IX Inno degli *Inni agli dei*), dove il Sole viene definito "re del cielo" (58). È legittimo supporre, quindi, che il *Liber de Sole* di Ficino abbia preso le mosse anche da Pletone, oltre che da Giuliano e da Proclo.

(56) B. Kieszkowski, *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze 1936, p. 38.

(57) Pléthon, *Traité des Lois*, Vrin, Paris 1982.

(58) Vedi in proposito M.V. Anastos, *Pletho's Calendar and Liturgy*, in *Dumbarton Oaks Papers*, n. 4, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1948, pp. 210 sgg.

Con Ficino, peraltro, il culto solare conosce, nello stesso tempo, l'ultima riscossa e la sconfitta definitiva. Ficino infatti riprende le teorie di Giuliano e di Proclo sulla "differenza ontologica" fra i due Soli, quello visibile e quello trascendente, radice del Sole visibile, ma imprime loro una decisa curvatura in senso cristiano, perché il "vero Sole" non è altri che il Dio biblico. Siamo così passati nuovamente, come all'epoca di Costantino, dall'enoteismo al monoteismo. Per trascendente che sia, il primo Sole neoplatonico ha una decisa impronta *naturalistica.* In base alla teoria dell'eternità del mondo esso esiste da sempre *insieme* alla natura, di cui è parte. Il primo Sole cristiano, invece, non ha nulla di naturale, perché questo dio esiste *prima* della natura e *al di sopra* della natura. L'eternità spetta a lui, e non al mondo (59).

Anche Keplero, nel cap. X del V libro della *Harmonice Mundi* (60), svolse un inno al Sole parafrasando e commentando l'*Inno al Sole* di Proclo. Il culto solare pagano, tuttavia, subisce qui una seconda sconfitta, questa volta ad opera della nuova scienza. Keplero si stupisce infatti (*mirum sit*) che Proclo, pur facendo del Sole il re dei pianeti e avendolo posto in mezzo a loro, non l'abbia collocato *anche* al centro del cosmo, come aveva fatto Copernico. Keplero – e con lui tutti quelli che collegano le origini della rivoluzione copernicana alla riscoperta dei culti solari (61) – sembra dimenticare che sulla base della fisica dei luoghi naturali – che è nello stesso tempo una metafisica – esiste una *differenza ontologica* fra cielo e terra, in virtù della quale la terra non è solo il centro, ma anche il *fondo*, la *cloaca* dell'universo (gli *Oracoli*, non a caso, usavano il termine *skybalon*, "escremento", per definire *questo* centro). Il Sole poteva essere il centro del cielo, mai e poi mai quello della terra. La nuova scienza affiancherà alla rivoluzione astronomica una rivoluzione nella fisica – rivoluzione già anticipata dall'atomismo antico – in base alla quale saltano i luoghi naturali ed esiste una sola fisica, valida sia per il cielo che per la terra. Ma i culti solari erano al di qua di tale rivoluzione, e collocare il Sole al centro del cosmo era ritenuto – coerentemente – empio e blasfemo.

(59) M. Ficino, *De Sole*, in *Opera omnia*, I, Basileae 1576; rist. an. Bottega d'Erasmo, Torino 1983[3].

(60) G. Keplero, *Harmonice mundi*, hrsg. Von M. Caspar, C.H. Beck, München 1940, 365,1 sgg. e 33 sgg.

(61) Vedi per tutti E.A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Routledge, London 1964.

Questo motivo è svolto con grande acume ed ironia insieme da John Donne in un'opera particolarmente significativa della cultura elisabettiana, *Ignatius His Conclave* (1611). Donne immagina che Copernico pretenda di mettersi accanto a Lucifero in qualità di propagatore di "dubbi, ansietà e scrupoli", adducendo il merito di aver messo il Sole nel luogo dove prima era stato gettato Lucifero, cioè al centro della Terra (proiettando conseguentemente Lucifero in cielo). "Io – dice Copernico – sono colui che ha scaraventato il Sole, il tuo nemico, nella parte più bassa dell'universo" (62).

Lo stesso tema è svolto in *Discovery of a New Planet* di John Wilkins (1640), dove gli avversari di Copernico sostengono che è bene che la Terra, e non il Sole, sia collocata al centro del cosmo. Infatti, la Terra "consiste di una natura più sordida e vile di quella di qualsiasi altra parte del mondo, e deve essere perciò situata al centro, che è il posto peggiore, e alla più remota distanza dai puri corpi incorruttibili che sono i cieli" (63).

Ma questi possono essere considerati gli "ultimi bagliori" del culto solare. La nuova scienza, unificando fisica del cielo e fisica della terra, sanerà tale contraddizione del sistema copernicano, e collocherà definitivamente il Sole della fisica moderna al centro non del cosmo, ma di un piccolo sistema planetario ai margini di un universo che nel frattempo è diventato senza limiti, e in cui tutto – come scrive Tennyson con grande lirismo (64) – si muove alla cieca (*blindly*) e senza alcuno scopo apparente nel silenzio agghiacciante dello spazio infinito.

LUCIANO ALBANESE
Università di Roma "La Sapienza"

(62) J. Donne, *Ignatius His Conclave*, Oxford University Press, Oxford 1969, p. 15.

(63) Cit. in A.O. Lovejoy, *La Grande Catena dell'Essere*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 108.

(64) A. Tennyson, *In Memoriam*, Einaudi, Torino 1975, III,v,4.

BIBLIOGRAFIA

Introduzione

Altheim F., *Römische Religionsgeschichte*, 1-3 (Sammlung Göschen), Berlin 1931-1933; 2 ed., 2 voll., 1956. Edizione in lingua inglese, ampliata, London 1938; edizione tedesca ampliata, in 2 voll., Baden-Baden 1951 e 1953. Trad. franc., Paris 1955. Trad. ital., Roma 1996.
Histoire und Metahistorie, in *Der Monat*, 1956, p. 18.

I. Il dio solare di Emesa

Cumont F., *Les religions Orientales dans le paganisme Romain*, 4 ed., Paris 1929.
Eissfeldt O., *Tempel und Kulte syrischer Städte*, Halle/S 1939.
Reitzenstein R., *Hellenistische Mysterienreligionen*, 3 ed., Leipzig 1927.
Weber W., in Laqueur-Koch-Weber, *Probleme der Spätantike*, Stuttgart 1930, pp. 67 sgg.
Watzinger-Wulzinger, *Damaskus, die antike Stadt*, Berlin, Leipzig 1921.
Lambrechts P. e Noyen P., in *La Nouvelle Clio*, 4, 1954, pp. 258 sgg.
Seyrig H., in *Syria*, 10, pp. 314 sgg.
Per l'elmo di Emesa: *Illustr. London News*, 27 agosto 1955, p. 111.
Klinke-Rosenberg R., *Das Götzenbuch des Ibn al-Kelbi*, Leipzig 1941.
Ryckmans G., *Les religions Arabes préislamiques*, 2 ed., Louvain 1951.
Per lo Shams-Elios di Dura-Europos: *Yale Class. Stud.*, 14 (1955), pp. 131 sgg.
Per lo Stato solare di Iambulo: Altheim F., *Römische Religionsgeschichte*, vol. 2, pp. 37 sgg.
Ingholt H., *Parthian Sculptures from Hatra*, New Haven 1954.
Kádár Z., in *Acta Antiqua Hungariae*, 3 (1955), pp. 105 sgg.
Altheim F. e Stiehl R., *Mohammeds Geburtsjahr*, in *Festschrift Edwin Redslob*, Berlin 1955, pp. 200 sgg.

II. Elagabalo

L'Orange H.P., in *Symbolae Osloenses*, 20, pp. 152 sgg.
– in *VI Internat. Archäolog. Kongress*, Berlin 1939, pp. 495 sgg.
Littmann-Weber-Weinreich, in *Archiv für Religionswiss*, 22, pp. 122 sgg.
Altheim F., *Aus Spätantike und Christentum*, Tübingen 1951, pp. 26 sgg.
Moreau J., in *Mélanges H. Grégoire*, vol. 3, pp. 383 sgg.
Goethert F.W., in *Festschrift Bernhard Schweitzer*, pp. 361 sgg.

III. Religioni codificate

Altheim F., in *Die Neue Rundschau*, 1952, pp. 536 sgg.
– *Alexander und Asien. Geschichte eines geistigen Erbes*, Tübingen 1953.
Altheim-Stiehl, *Ein asiatischer Staat*, Wiesbaden 1954.
– *Das Jahr Zarathustras*, in *Zeitschrift für Religions - und Geistesgesch.*", 8, 1956, pp. 1 sgg.

IV. Il romanzo: Eliodoro di Emesa

Altheim F., *Helios und Heliodor von Emesa*, in *Albae Vigiliae*, 12, Amsterdam, Leipzig 1942.
– *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum*, Halle/S., Tübingen 1949, vol. 1, pp. 93 sgg.; vol. 2, pp. 272 sgg.
– *Roman und Dekadenz*, Tübingen 1952. Trad. ital., Roma 1995.

V. La filosofia: Porfirio

Bidez J., *Vie de Porphyre*, Gent 1913.
Altheim-Stiehl, *Porphyrios und Empedokles*, Tübingen 1954 (vedi alle pp. 61 sgg., la polemica con K. Latte).
Altheim F., *Aus Spätantike und Christentum*, pp. 1 sgg.
Courcelles P., *Les lettres grecques en Occident*, Paris 1948, pp. 19 sgg.
Nock-Festugière, *Corpus Hermeticum*, 4 voll., Paris 1945-1954.
Plotin, *Schriften*, trad. R. Harder, Hamburg 1956.

VI. Aureliano

Mattingly H., in *Cambridge Ancient History*, vol. 12, Cambridge 1939, pp. 297 sgg.
Altheim F., *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum*, vol. 1, pp. 127 sgg.
– *Niedergang der Alten Welt*, vol. 2, pp. 331 sgg.
Ingholt H., in *American Journal of Archeology*, 57, pp. 108 sgg.

Cumont F., in *Archiv für Religionswiss.*, 30, p. 164.
Gentili G.V., *La Villa Romana di Piazza Armerina*, Libreria dello Stato, Roma 1953.
Beschewliew W., *Epigrafiki Prinosi*, Sofia 1952, pp. 21, 85.
Delbrück R., *Probleme der Lipsanothek in Brescia*, pp. 79 sgg.
Per le immagini rupestri dalla Val Camonica: Altheim-Trautmann, *Vom Ursprung der Runen*, Frankfurt/M 1939; *Kimbern und Runen*, 2 ed., Berlin 1943; Altheim F., *Römische Geschichte*, vol. 1, Frankfurt/M 1951, pp. 13 sgg.

VII. Costantino il Grande

Vogt J., *Costantin der Grosse und sein Jahrhundert*, München 1949.
Alföldi A., *The Conversion of Constantine and Pagane Rome*, Oxford 1948.
– in *Studies in Roman Economy in Honor of A.C. Johnson*, 1951, pp. 303 sgg.
Baynes N.H., in *Cambridge Ancient History*, vol. 12, pp. 678 sgg.; *Constantine the Great and the Christian Church*, in *Proc. Brit. Acad.*, 15, 1929.
Altheim F., *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum*, vol. 1, pp. 127 sgg.
– *Aus Spätantike und Christentum*, p. 44 sgg.
Moreau J., *Lactance: de la mort des persécuteurs*, 2 voll., Paris 1954.
Yuge T., *Die Bekehrung Konstantins und der donatistische Streit*, in *Studi e ricerche dell'università di Kobe*, maggio 1955, pp. 1 sgg.
Moreau J., in *Revue des études anc.*, 43, pp. 307 sgg.; *Byzantinische Zeitschr.*, 47, pp. 134 sgg.; *Historia*, 4, 1955, p. 234; *Annales Savarienses*, pp. 100 sgg.
Grégoire H., *Les Persécutions dans l'empire Romain*, in *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique*, 46, 1, Bruxelles 1951.
Orgels P., *La première vision de Constantin*, in *Bull. de l'Académie Royale de Belgique*, 5 serie, 34, Bruxelles 1948.
L'Orange H.P., *Der spätantike Schmuck des Konstantinsbogens*, Berlin 1939.
Vittinghoff F., in *Rheinisches Museum*, 96, pp. 338 sgg.
Vogt J., *Die Konstantinische Frage (Die Bekehrung Konstantins)*, in *Relazioni del X Congr. internaz. di scienze storiche*, vol. 6, pp. 733 sgg.
Straub J., *Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol*, in *Historia*, pp. 297 sgg. Nella mia *Röm. Religionsgesch.* (Sammlung Göschen, 2 ed., 1956, vol. 2, pp. 156 sgg.) ho dimostrato che questo saggio si basa su una inesatta interpretazione dei testi.
Dörries H., *Das Selbstzeugnis Konstantins*, in *Abh. Akad. Göttingen*, 3, 34, 1954, pp. 343 sgg. L'Autore mostra di non conoscere ancora i miei contributi.

[Lo studio più completo sul culto del sole nell'impero romano è ora quello di Stephan Berrens, *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Costantin I. (193-337 n.Chr.)*, Franz Steiner, Suttgart 2004 (Historia Einzelschriften 185). Il libro di Altheim è menzionato nella bibliografia, ma gli altri suoi lavori sono ignorati e scarso o nullo peso è riconosciuto alle sue tesi. Come nella prassi, la scienza ufficiale censura, emargina e infine condanna all'oblio quelli tra i suoi membri che trasgrediscono le regole del galateo accademico. GC].

FRANZ ALTHEIM, nato Francoforte sul Meno nel 1898 e spentosi a Münster nel 1976, docente di Storia Antica all'Università di Halle, Berlino, Münster, è stato autore di opere tradotte in molte lingue; fondamentale soprattutto la sua *Storia della religione romana*.

Franz Altheim

DEUS INVICTUS

Le religioni e la fine del mondo antico

Introduzione di Giovanni Casadio

Appendice di Luciano Albanese

ALT 00165/70

Franz Altheim, insigne studioso della religiosità tardoantica, narra in questo libro le vicende di una interazione religiosa fra mondo semitico e mondo romano, fra Oriente e Occidente. È la storia dell'antico dio Sole e del suo culto, originatosi fra le popolazioni nomadi arabe. Dalla sua città natale, Emesa in Siria, riesce a penetrare sin nel cuore dell'Impero Romano. Una folle impresa dal tragico epilogo: Elagabalo, il lascivo sacerdote del Baal di Emesa divenuto imperatore, muore assassinato in una congiura di palazzo. Una tragedia che però non ferma l'irresistibile ascesa dell'antico dio solare. Il dio si ripresenterà in varie forme: letterarie (le *Etiopiche* di Eliodoro) e filosofiche (il Neoplatonismo di Porfirio), creando le premesse per la sua strumentalizzazione politica. Il dio di Emesa avrà infatti un ruolo determinante nella fortunata politica dell'imperatore Aureliano, continuata da Costanzo Cloro e da suo figlio, il più famoso Costantino, il quale fuse astutamente l'immagine del Sole Invitto (*Sol Invictus*) con quella del Cristo vittorioso. Il primo imperatore cristiano sarà un punto di riferimento nella storia della religiosità tardoantica poiché riuscirà ad unire ciò che sembrava inconciliabile.

Da un tardo frutto del paganesimo, maculato dalle orge e dalle superstizioni orientali, quale fu il Baal di Emesa, sorse il più etereo degli dèi, un dio destinato ad unificare la religiosità antica. Un ruolo decisivo lo ebbe soprattutto la rilettura neoplatonica del suo mito, che lo rese uno dei personaggi più maestosi e avvincenti della tarda antichità. Ancora oggi la data del Natale tradisce l'originaria ricorrenza che in Roma celebrava la nascita del Sole Invitto, una data che condizionò la politica religiosa di Costantino. Completano il volume un saggio di Luciano Albanese dedicato alla storia del culto del Sole Invitto e una bio-bibliografia di Franz Altheim a cura di Giovanni Casadio.

€ 12,50

